Henry Corbin

L'alchimia come arte ieratica

ARAGNO

Henry Corbin

L'ALCHIMIA COME ARTE IERATICA

Introduzione di Pierre Lory

nino aragno editore

INTRODUZIONE

di Pierre Lory

I termini arabi sono trascritti come nell'originale francese, che adotta una traslitterazione semplificata rispetto a quella scientifica internazionale.

Nel corso della sua esplorazione dei diversi domini della spiritualità islamica Henry Corbin aveva a più riprese evocato il ruolo particolare e l'importanza dell'alchimia come via d'accesso alla realtà metafisico[1]. Il presente volume riunisce tre studi dedicati esclusivamente all'alchimia. Si tratta della traduzione commentata di testi brevi ma decisivi, che non si limitano alla semplice descrizione d'operazioni, ma affrontano apertamente la questione della portata della Grande Opera nella ricerca spirituale musulmana.

Il primo testo, il commentario di Jaldakî di un trattato di Apollonio di Tiana (Balînâs) sul simbolismo dell'Opera alchemica, era stato trattato all'École Pratique des Hautes-Études nel 1973. Tale corso era rimasto inedito, ma Henry Corbin ne aveva poi scritto l'introduzione, realizzando la traduzione e l'annotazione del testo di Apollonio. Restavano dunque, a partire dal manoscritto del corso, da sistemare le chiose di Jaldakî e le note relative.

La seconda ed ultima parte di questo volume è la presentazione e la traduzione commentata di un trattato dell'alchimista Jâbir ibn Hayyân, il *Libro del Glorioso* (*Kitâb al-Mâjid*), dedicato alla definizione del ruolo metafisico dell'alchimista musulmano. Tale studio era stato pubblicato nel diciottesi-

1. Vedi in particolare Henry Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste*, Paris, Buchet-Chastel, 1979, pp. 121 ss. [*Corpo spirituale e terra celeste*, Milano, Adelphi, 1986]; *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, 1978, t. II, pp. 285 ss. e 311 ss.; *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, ried. 1986, pp. 187 ss. [*Storia della filosofia islamica*, Milano, Adelphi, 1989].

mo *Eranos-Jahrbuch*, nel 1950, ed è così messo alla portata di un pubblico più vasto.

I due testi, che si completano a vicenda, forniscono lumi preziosi per la comprensione del ruolo dell'alchimia in terra d'Islam, ruolo che fu notevole. Assai presto sapienti e medici musulmani si erano in effetti vivamente interessati alle attività alchimistiche di cui avevano scoperto l'estensione in Egitto, in Siria e in Mesopotamia all'epoca delle conquiste. L'insegnamento attribuito a Ermete e ai grandi ermetisti, trasmesso in particolare con la famosa *Tavola di Smeraldo*[2] e l'opera attribuita ad Apollonio-Balînâs, fu in breve tempo percepito come il nucleo di un sapere, di una Saggezza di gran lunga eccedenti l'interesse materiale delle manipolazioni di laboratorio. «*Ciò che sta in alto è come ciò che sta in basso* – dichiarava Jâbir ibn Hayyân – *è a mio parere il principio più chiaro e più utile che esista nell'alchimia*»[3]. Qui occorre comprendere bene che questa scienza delle corrispondenze universali non è stata accolta come una semplice teoria esplicativa dell'ordine del mondo, ma come la constatazione di un fatto totalmente reale, organicamente presente in tutte le cose, agente dovunque e in ogni momento. Se il mondo dei fenomeni è perpetuamente generato secondo i modelli derivati dalle emanazioni celesti, l'osservazione e l'attività sulla materia possono dunque fornire un'immagine precisa, immediata e concettualmente efficace dei mondi superiori.

2. Il testo più antico che ci sia pervenuto della Tavola di Smeraldo è peraltro in arabo, citato nel *Kitâb sirr al-khalîqa* attribuito ad Apollonio di Tiana (Balînâs). JULIUS RUSKA ha dedicato a tale testo uno studio esaustivo: *Tabula Smaragdina, ein Beitrag zur Geschichte der Alchimie*, Heidelberg, 1926.
3. Vedi il *Libro del Vivente* (*Kitâb al-Hayy*), undicesimo trattato della raccolta dei *Settanta Libri*.

«Noi abbiamo qui una mineralogia, una cristallografia, una botanica, una zoologia i cui "oggetti" sono da utilizzare e studiare come degli specchi. Gli esseri dei tre regni sono degli specchi nei quali si rendono visibili le costellazioni del mondo superiore [...]. Inu-tile rompere lo specchio per vedere ciò che vi si trova dentro».
(*Henry Corbin, lezione del 12 marzo 1973*)

Queste considerazioni, è evidente, impediscono di ridurre l'alchimia a una pura elaborazione mentale, a un simbolismo separato dal concreto, in cui l'attività di laboratorio non giocherebbe che un ruolo accessorio e generico. L'esistenza e lo svolgimento materiale della Grande Opera sono un dato primario, essenziale nelle esposizioni e speculazioni alchimistiche, ed è perciò importante non trascurarli né minimizzarli. Ma d'altro canto l'inclinazione e l'orientamento mentale dell'operatore vi avrà un ruolo decisivo: a seconda che costui non miri che a ottenere dei risultati particolari, materiali, oppure che persegua veramente una via di Saggezza, farà della semplice spagiria, o s'incamminerà sulla strada dell'alchimia.

«Ancora una volta, non sono in causa le manipolazioni materiali: esse avevano luogo. Anche gli alchimisiti le mettevano in atto. Ma tutta la differenza sta nella fatto che essi ne comprendevano il senso esoterico, *bâtin* [...]. L'alchimista opera – medita – su tutti i metalli come l'ermeneuta allorché pratica l'esegesi simbolica, il *ta'wîl* del testo».
(*Henry Corbin, lezione del 26 febbraio 1973*)

L'insieme del protocollo di questa «liturgia mentale» ci sarebbe tuttavia difficilmente comprensibile se si trascurasse il fatto che le descrizioni dei nostri testi si riferiscono ad elementi e forze per buona parte sottili, impalpabili, invisibili – e questo tan-

to nella materia dell'opera quanto nella persona dell'operatore. Così l'alchimista lavora sulla sua «materia prima» separando il sottile dallo spesso (*Tavola di Smeraldo*), quindi affinando lo spesso, rendendolo sempre più sottile, sforzandosi simmetricamente d'integrare lo spirito, il volatile, a delle parti più dense. Ma c'è di più: le dottrine e le pratiche in questione non segnano nei fatti alcuna separazione di natura fra «materia» e «spirito», dal momento che il Fuoco – l'Elemento più volatile e spirituale – è destinato ad assumere corpo, e la Terra, la parte più densa, deve progressivamente diventare spirituale. Il reale manifestato, nella sua diversità e molteplicità, è in effetti uno, derivato dall'Uno, ed il lavoro alchemico si sforza di ricondurlo all'unità assiale che gli è propria: «Gli spiriti – scrive Shaykh Ahmad Ahsâ'î – sono luce-essere allo stato fluido (*nûr wujûdî dhâ'ib*), mentre i corpi sono luce-essere allo stato solido. La differenza fra le due modalità è come quella tra l'acqua e la neve»[4].

Ora, ciò che fonda la lettura esoterica di queste operazioni alchemiche è il fatto che la genesi e lo sviluppo interiore dell'uomo, dell'alchimista, sono rigorosamente riflessi nello svolgimento di tutte le operazioni. Anche costui è costituito di elementi densi – il suo corpo fisico – e di elementi più sottili[5] che egli cerca di sceverare, di purificare, di padroneggiare, di riunire infine accedendo a quello stato di armonia perfetta sovente qualificato come «Piccola Resurrezione». Tale com-pleta omologia spiega come l'alchimista partecipi con tutto il suo essere all'Opera che ha intrapreso, come egli giunga a comprendere e a condurre se stesso nel corso

4. Vedi *Corps spirituel et Terre céleste*, cit., p. 232.
5. Sulla fisiologia dei corpi sottili e i suoi rapporti con l'alchimia vedi *ibid.*, pp. 115 ss. e 211 ss.

delle fasi non già in un modo puramente cerebrale e induttivo, bensì lasciando entrare in risonanza tutto il proprio essere con le «immagini» dello «specchio» che diventa la trasformazione della materia nella cucurbita. Ciò comporta che egli lasci svegliare in sé stesso le facoltà di conoscenza e intuizione più adeguate e affinate, ossia quelle che provengono dalla zona intermedia dei corpi-immagini sottili permettendo la «lettura verticale» dei fenomeni come dei testi, e di cui Henry Corbin ha posto in risalto l'importanza e la posta nel corso di tutta la sua opera.

> «Da cui l'importanza dell'immaginazione come facoltà spirituale indipendente dall'organismo, poiché è l'immaginazione vera che costituisce il legame fra l'operazione alchemica e la trasmutazione interiore. Tuttavia l'operazione è necessaria».
> (*Henry Corbin, lezione del 4 giugno 1973*)

Gli autori dei testi che seguiranno, Jâbir come Jaldakî, presuppongono che il lettore sia già al corrente dei fondamenti teorici dell'Opera alchemica e delle sue principali operazioni. Essi non vi si diffonderanno, avendo entrambi già dedicato lunghi capitoli e anche interi trattati alla minuziosa descrizione di ogni singola fase, di ciascun aspetto dell'Opera. Non sarà dunque inutile presentare qui, schematicamente, lo svolgimento di quest'Opera e le sue implicazioni cosmologiche.

Le manipolazioni degli alchimisti riguardano in effetti una sostanza unica, la «materia prima» che è stata lavorata e trattata in modo da raggiungere progressivamente uno stato di purezza, d'omogeneità perfetta, d'equilibrio fra i suoi Elementi come fra i suoi componenti sottili e densi. Essa diventa allora la Pietra filosofale, che, proiettata su metalli comuni (piombo, stagno), consente di tra-

sformarli in argento e in oro. In breve, le operazioni si suddividono come segue[6]: la materia prima, lungamente descritta in termini simbolici, è raccolta e sottoposta a una distillazione frazionata che permette d'isolare tre sostanze differenti, diversamente volatili, identificate con gli Elementi Acqua, Fuoco (la Tintura) e Aria (l'Olio). Il deposito rimasto sul fondo della cucurbita corrisponde al quarto Elemento, la Terra. Quindi ognuno di questi Elementi è purificato mediante molteplici triturazioni, lavaggi e distillazioni, fino a ottenere il grado di depurazione voluto. L'alchimista opera allora la «prima composizione» o «unione nuziale» congiungendo il Fuoco e l'Acqua, poi la seconda fra l'Aria e la Terra[7]. I quattro Elementi sono infine riuniti in un ultimo composto, stabile, di colore rosso vivo e dalla consistenza di cera: la Pietra filosofale. Tutte queste operazioni, ricordiamolo, rimandano parimenti ai processi interiori che conducono l'esoterista all'acquisizione del Corpo di Resurrezione.

La maggior parte di tali operazioni richiedono dosaggi e disposizioni particolari, che obbediscono a un sistema di proporzioni esatte, il cui termine chiave è quello di «Bilancia», *mîzân*. Le Bilance in Jâbir – che afferma di averne raccolto i principi dai «Saggi» Socrate e Apollonio – sono un insieme di rapporti di proporzione, di «matrici» che reggono i diversi domini del cosmo, dagli universali fino alla grammatica e alla musica passando per i ritmi astronomici. I quattro Elementi del mondo sublunare, la cui «rettificazione» rappresenta l'essenza

6. Per una descrizione più dettagliata, *Dix Traités d'alchimie de Jâbir ibn Hayyân*, trad. P. Lory, Paris, Sindbad, 1983.
7. Così in Jaldakî. Bisogna osservare che i testi jâbiriani parlano di una prima unione tra il Fuoco e la Terra, e di una seconda tra l'Olio e l'Acqua.

del lavoro alchemico, sono pur essi sottoposti a delle Bilance. Jâbir si è particolarmente impegnato a definire e quantificare i rapporti fra le quattro Qualità Elementari (Caldo, Freddo, Secco, Umido) che informano gli Elementi, e di conseguenza l'insieme delle cose terrene. Egli ha individuato l'intensità di ciascuna di queste Qualità secondo un sistema complesso di quattro classi e comprendente sette suddivisioni: a ogni sostanza di ognuno dei tre regni è attribuita un'intensità specifica di ciascuna di tali Qualità[8]. Intraprendere un lavoro preciso sulla materia diventava in questo modo possibile: attraverso l'aumento o la diminuzione dell'intensità del Caldo, dell'Umido, eccetera, l'alchimista poteva tendere a modificare lo stato di ogni sostanza operando delle autentiche trasmutazioni. Il risultato della Pietra filosofale cui si è accennato poc'anzi rappresentava il traguardo di tale riequilibrio delle Qualità Elementari.

È tuttavia importante non perdere di vista il fatto che questa alchimia quantitativa è organicamente legata a una metafisica di tipo emanatista, descritta in dettaglio da Jâbir, in particolare nel suo *Libro della Morfologia*[9]. L'intensità di ciascuna delle Qualità Elementari risulta dall'impulso e dall'infusione dell'Anima del mondo nel dominio sublunare, terrestre, secondo le disposizioni dell'Intelligenza universale che reggono questa vasta alchimia cosmica. Ciascuno dei dati operativi descritti dai nostri testi è dunque concepito come la manifestazione diretta, sensibile, dei movimenti e delle

8. Per un'esposizione dettagliata di questo sistema delle Bilance, vedi Paul Kraus, *Jâbir et la Science grecque*, Le Caire, 1942, pp. 187 ss.
9. Si tratta del *Kitâb al-tasrîf*, edito parzialmente dal Kraus in *Mokhtâr Rasâ'il Jâbir ibn Hyyân*, Paris-Le Caire 1935, pp. 392 ss. Vedi anche *Jâbir et la Science grecque*, cit., pp. 139 ss.

forme emanate dai mondi superiori. Le conseguenze d'una tale visione del mondo sul lavoro alchemico sono fondamentali. Le attività della Grande Opera, come abbiamo visto, tendono a un riequilibrio, in seno alla sostanza, fra le quattro Qualità Elementari, al fine di ottenere una composizione perfettamente stabile e armoniosa. Tuttavia la ricerca di questo equilibrio e di quest'armonia deve tenere conto del fatto che a ciascuna Qualità corrisponde non solamente un'intensità manifesta, esteriore, ma anche un'intensità celata, interiore (*bâtin*), che ne è il contrario. Così il piombo, esteriormente a dominante fredda e secca, possiede, in proporzione analoga e simmetrica, una natura interiore calda e umida. Fra l'interno e l'esterno funziona dunque un rapporto d'inversione dell'intensità, un rovesciamento che in qualche modo fa della Qualità manifesta l'ombra della Qualità celata. Tutto il lavoro alchemico consisterà nell'instaurare fra le quattro Qualità Elementari un rapporto armonioso, tenendo conto *simultaneamente* delle loro intensità interne ed esterne.

> «Si vede che la Bilancia tende a svelare l'equilibrio fra il manifesto e il celato. Essa permette d'occultare il manifesto e di fare apparire il celato (operazione del *tâ'wîl*) [...]. Ogni traccia, ogni segnatura che si scopre in un essere richiama un contrappeso o una controparte di ciò che ha impresso il segno. Tale equilibrio giungerà fino allo svelamento della Natura Perfetta, dell'Uomo Interiore».
> (*Henry Corbin, lezione del 7 maggio 1973*)[10]

10. Sul ruolo delle Bilance nella spiritualità islamica propriamente detta, vedi Ibn 'Arabî, *L'alchimie du bonheur parfait*, Paris, Berg International, 1985 [cfr. *L'alchimia della felicità*, Como, RED, 1996].

L'espressione di questi rapporti insieme bidimensionali e dinamici in ogni fenomeno richiederebbe una traduzione più adeguata dei termini del linguaggio corrente e persino di quello filosofico, troppo rigido e univoco. Gli alchimisti arabi, e Jâbir in particolare, hanno fatto ricorso alla Bilancia delle lettere, forma sistematizzata di quella «scienza delle lettere» che in ambito musulmano è l'equivalente della cabbala ebraica. Tale scienza delle lettere ripartisce i ventotto caratteri (a valore numerico) dell'alfabeto arabo sull'insieme dei rapporti celesti e terreni, angelici o umani, e costituisce dunque una specie d'algebra dei fenomeni psicofisici, la quale, rispetto ai codici soltanto numerici, presenta il vantaggio di essere direttamente legata al linguaggio umano, e pertanto ai simboli e alle dinamiche dello psichismo individuale[11]. Ogni lettera/cifra non ha dunque *un* senso preciso, ma può averne un'infinità a seconda dei rapporti «orizzontali» o «verticali» che intrattiene con gli altri flux ed entità. Nella speculazione alchemica entrano particolarmente in gioco due sistemi diversi e complementari.

L'uno ripartisce le ventotto lettere dell'alfabeto in quattro gruppi di sette, corrispondenti alle quattro Qualità Elementari e ai sette gradi d'intensità che esse possono assumere. È questa Bilancia che secondo Jâbir consente la quantificazione delle Nature nelle differenti sostanze[12].

L'altro divide l'alfabeto in quattordici lettere «luminose», che sono le lettere poste enigmaticamente in esergo a numerose sûre del Corano, e in

11. Vedi D. B. McDonald, articolo «Sîmiya'» in *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, Brill, prima ed., e P. Lory, «La Science des Lettres en terre d'Islam», in *Cahier de l'Université Saint-Jean de Jérusalem*, n. 11, Paris, Berg International, 1985.
12. Vedi P. Kraus, *op. cit.*, pp. 223 ss.

lettere «tenebrose», vale a dire le quattordici rimanenti. Ciò contraddistingue, nel simbolismo alchemico, il rapporto preciso intercorrente fra un'entità o una sostanza con i mondi superiori.

Le speculazioni di Jâbir, e in particolar modo quelle che si trovano nel *Libro del Glorioso*, sono dunque in accordo con queste due Bilance *contemporaneamente*. È quindi solo riferendosi a un sistema estrinseco e univoco e misconoscendone i passaggi continui da un piano all'altro, così frequenti nei discorsi alchimistici, che si possono definire alcune delle sue affermazioni come «contraddittorie». La «morfologia degli Elementi» che Jâbir si proponeva di esporre nei suoi scritti si può comprendere solo tenendo conto della perenne irruzione nei fenomeni concreti di energie e di sensi scaturiti dai mondi superiori, e di conseguenza essa implica un ricorso costante a quella «lettura verticale» del reale di cui abbiamo parlato in precedenza.

Un ultimo punto che qui merita d'essere segnalato è la questione della datazione precisa della nascita della letteratura alchimistica in lingua araba. Henry Corbin ha affrontato spesso questo problema, dedicandogli peraltro numerose lezioni all'École pratique des Hautes-Études (gennaio-febbraio 1973); lezioni che sono troppo specialistiche ed erudite per essere pubblicate integralmente, ma le cui conclusioni hanno il loro peso nel successivo dibattito.

In effetti, parecchi storici e poligrafi medioevali di lingua araba che nei loro libri ne fanno menzione, scrivono che l'alchimia sarebbe stata introdotta nel dominio culturale musulmano assai presto, ad opera del principe omayyade Khâlid ibn Yazîd, morto nel 704, ossia nel I secolo dell'Egira. Khâlid

avrebbe commissionato la traduzione in arabo dei trattati alchemici a dei sapienti egiziani cristiani, e si sarebbe cimentato lui stesso nell'arte di Ermete. È poi un poco più tardi che sarebbe vissuto il grande alchimista Jâbir ibn Hayyân. I dati della sua biografia sono molto vaghi, ma c'è accordo intorno al fatto che sarebbe stato discepolo dell'Imâm Ja'far al-Sâdiq, morto nel 765. Egli sarebbe vissuto nell'entourage dei Barmecidi, alla corte del califfo Hârûn al-Rashîd, e sarebbe morto all'inizio del IX secolo, dopo un'esistenza trascorsa per buona parte in clandestinità.

Questi dati hanno ben presto presentato dei problemi alla critica occidentale[13]. In effetti, l'enorme corpus attribuito a Jâbir contiene allusioni allo sciismo radicale (è propriamente il caso del *Libro del Glorioso*) e numerosi riferimenti alla filosofia greca; ora, è opinione corrente fra gli orientalisti che lo sciismo ismailita non si sia definitivamente costituito che sul finire del IX secolo (III H.), e che le traduzioni delle opere greche siano state intraprese soltanto sotto il regno del califfo al-Ma'mûn (813-833). Lo studioso tedesco Julius Ruska ha espresso dei dubbi sull'autenticità dei testi concernenti le attività alchimistiche di Khâ-lîd ibn Yazîd e di Ja'far al-Sâdiq[14]. Il problema del corpus jâbiriano è stato trattato da Paul Kraus in un'opera di un'erudizione impressionante[15]. Non è questa la sede per riprendere tutte le sue argomentazioni. In breve, Kraus concludeva che il corpus attribuito

13. Essi avevano del resto già suscitato delle controversie fra gli autori musulmani medioevali. IBN AL-NADÎM nel suo *Fihrist* asserisce che alcuni dubitano della realtà storica del personaggio di Jâbir ibn Hayyân; e IBN KHALDOUN, nelle sue *Muqaddima*, esprime l'avviso che Khâlîd ibn Yazîd non si diede mai all'alchimia.
14. *Arabische Alchemisten*, Heidelberg, 1924.
15. *Le Corpus des écrits jâbirien*, Le Caire, 1943.

a Jâbir era stato redatto molto più tardi rispetto a quanto affermato dalla tradizione, tra la fine del IX secolo (per le raccolte più antiche) e la metà del X. Si sarebbe trattato inoltre dell'opera di un'intera scuola, che sarebbe stata progressivamente influenzata dalle dottrine sciite radicali, e in specie ismailite.

La questione della datazione è importante per gli studi qui pubblicati: ... la traduzione del testo di Apollonio o ... il *Libro del Glorioso* assumono un peso molto diverso a seconda che li si consideri come degli apocrifi tardivi o come documenti in cui si riversa una tradizione antica e originale. In accordo con parecchi studiosi[16], da parte sua Henry Corbin aveva respinto o sfumato le conclusioni di Kraus su numerosi punti. Le sue posizioni, assunte dopo un'indagine minuziosa sugli elementi del problema, si possono riassumere nel modo seguente: voler datare il corpus jâbiriano al IX e X secolo per il fatto che contiene riferimenti allo sciismo radicale equivale a capovolgere i termini della questione. Infatti, se è vero che l'ismailismo si manifesta apertamente solo a partire dal 270 H. [883] con l'insurrezione dei Qarmati, esso è all'epoca un movimento già maturo, strutturato politicamente e ideologicamente. E, soprattutto, le controversie dottrinali che portarono alla formazione dello sciismo radicale erano nate ben prima di tale data, come dimostrato dalle crisi scoppiate mentre era in vita l'Imâm Ja'far al-Sâdiq, morto nel 765. Ora, è proprio alle questioni dell'imâmologia che si riferisce Jâbir – in specie nel *Libro del Glorioso*, nel qua-

16. Soprattutto FUAT SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, tomo IV, Leiden, Brill, pp. 133 ss. Vedere anche TOUFIC FAHD, «Ja'far al-Sâdiq et la tradition scientifique arabe», in *Le Shî'isme imâmite*, Paris, P.U.F., 1970, e YAHYA HASCHMI, «The beginning of arab alchemy», *Ambix* IX, 1961.

le egli *non* adotta una posizione ismailita. Le opere di Jâbir potrebbero quindi verosimilmente essere state composte nell'VIII secolo. Vista la natura di tali controversie e la maturità dottrinale che implicano, d'altra parte, non sarebbe sorprendente che quegli ambienti esoterici nello stesso periodo si interessassero da vicino a una scienza come l'alchimia.

Nulla consente di escludere che traduzioni in arabo di testi greci fossero state realizzate prima dell'inizio del IX secolo e delle iniziative del califfo al-Ma'mûn. Vanno a tal fine prese in considerazione le opere con riferimenti alle traduzioni di testi alchemici (in particolare di Zosimo e di Apollonio-Balînâs) realizzate nell'VIII e persino nel VII secolo.

Henry Corbin da ciò concludeva che lo sviluppo d'una alchimia musulmana, in prosecuzione diretta della tradizione siro-egiziana di lingua greca, avrebbe potuto benissimo prodursi in ambito sciita in Siria, Irak e Iran già in periodo antecedente; e che la storicità del personaggio di Jâbir ibn Hayyân, discepolo dell'Imâm Ja'far, è ammissibile tanto quanto l'originalità della sua opera, benché poi certi testi che vanno sotto il nome di Jâbir risalgano a un'epoca più tarda, ovvero al IX o X secolo.

Recenti ricerche ci hanno peraltro permesso di precisare i termini della questione, e di individuare una via di sintesi che media fra gli argomenti a sostegno della storicità del personaggio di Jâbir e dell'antichità della redazione della sua opera, e gli argomenti che le mettono in dubbio. Uno studio dei manoscritti e un'analisi lessicale della raccolta jâbiriana dei *Settanta* ci hanno in effetti portato ad isolare diversi «strati» nella redazione di tali trattati: intorno a un nucleo primitivo, a un insegnamento alchemico a carattere pratico, sono state ag-

giunte considerazioni più teoriche e dottrinali, e successivamente delle introduzioni e dei collegamenti che legano le diverse parti fra loro e all'insieme dell'opera jâbiriana[17]. Se questo metodo di composizione a stadi successivi si ritrovasse nelle altre raccolte[18], ne risulterebbe che il corpus jâbiriano non è costituito da trattati antichi ai quali se ne sono a mano a mano aggiunti degli altri, ma di testi singoli, assemblati, nel corso di più fasi di redazione, per mezzo di commenti e di glosse di lunghezza variabile. Ciò confermerebbe l'ipotesi secondo la quale i trattati jâbiriani avrebbero potuto essere redatti assai presto, almeno per quanto concerne il loro nucleo primitivo; gli anacronismi enumerati da Kraus si spiegherebbero allora come aggiunte più tarde.

Infine, un'ultima annotazione: un passaggio (antico) del *Libro della Divinità*, primo trattato della raccolta dei *Settanta*, rileva che la materia prima dev'essere raccolta a primavera, quando il sole entra in Ariete, e per la precisione «il diciassettesimo giorno del mese di *Rabî' al-Akhar*»[19]. Ora, il mese di *Rabî'* è un mese lunare, quindi costantemente mobile in rapporto alla posizione del sole. Se si ammette che questa allusione al calendario lunare si riferisca a una data storica precisa, quella della redazione di tale trattato, calcolando in che anno il mese di *Rabî'* abbia potuto coincidere con

17. Vedi la mia introduzione a *Dix Traités d'alchimie de Jâbir ibn Hayyân*, cit., pp. 66-79; e la mia tesi *Édition, Traduction et Commentaire de dix Traités du «Livre des Soixante-Dix» de Jâbir ibn Hayyân*, 1983, depositata presso l'Università Paris III-Sorbonne Nouvelle, pp. 151-245.
18. Tale redazione in più fasi è già attestata per uno dei più importanti trattati di Jâbir, il *Libro della Misericordia* (*Kitâb al-rahma*), di cui sono conservati diversi manoscritti di una redazione primitiva, oltre a quelli che riportano il testo definitivo.
19. Vedi *Dix Traités d'alchimie*, cit., p.103.

l'ingresso del sole nella costellazione dell'Ariete si ottiene la data del 153 H. [770], ciò che concorda perfettamente con i dati tradizionali sulla biografia di Jâbir[20].

È insomma chiaro che non esistono motivi cogenti per mettere in dubbio il fatto che in ambito musulmano l'alchimia sia comparsa assai precocemente. Che una parte delle opere attribuite a Jâbir sia stata redatta in epoche successive da altri adepti pare certo probabile; ma il *Libro del Glorioso* suggerisce appunto che l'alchimista (Jâbir) è molto di più che la persona storica designata sotto tale nome, e che uno scritto può essere autenticamente jâbiriano pur essendo stato parzialmente o anche totalmente composto nel IX o X secolo.

20. Calcolo effettuato e assai cortesemente fornito dal Dott. Jean-François Clément.

L'ALCHIMIA COME ARTE IERATICA

IL *LIBRO DELLE SETTE STATUE* DI APOLLONIO DI TIANA commentato dai Jaldakî

1

Le traduzioni dell'abbondante letteratura alchemica araba e persiana sono ancora così rare che cogliamo qui l'occasione di far almeno conoscere l'esistenza di uno di questi testi di maggiore importanza. Non possiamo presentarlo se non brevemente dandone una prima traduzione parziale. Nondimeno questo sarà sufficiente ad attirare l'attenzione dei ricercatori sulle sue caratteristiche. Le nostre ricerche hanno a più riprese incrociato il campo dell'alchimia. È così che noi abbiamo consacrato tutto un anno di corso (1971-1972) alla Sezione delle Scienze religiose della Ècole des Hautes Ètudes, alla grande opera che qui presentiamo. Abbiamo pubblicato un riassunto delle nostre conferenze nell'Annuario della nostra Sezione[1] ma il testo stesso delle conferenze è rimasto inedito. Del resto occorre ancora molto affinché su questo punto la nostra ricerca sia compiuta.

Il *Libro delle sette Statue* è di un'importanza capitale per molteplici ragioni. In primo luogo si tratta della traduzione di un testo greco per il quale disponiamo soltanto della versione araba. In secondo luogo, questo testo è un testimone maggiore della tradizione ermetica nell'Islam. Infine ci chiarisce al

1. Vedere l'*Annuaire* della Sezione di scienze religiose della Ècole pratique des Hautes Ètudes, t. LXXX/LXXXI (vol. doppio), fasc. III: «Comptes rendus des conférences 1971- 1972 e 1972 - 1973», pp 251 - 256. Malauguratamente un errore di stampa ha lasciato in bianco la riga 29 di pagina 255. Bisogna aggiungere le seguenti parole: «cachée (non esoterique). Nous apprenons que l'or dont est fabriquée la...».

meglio la concezione dell'alchimia come arte ieratica, per riprendere un'espressione di Proclo (in arabo: *sinâ'a ilâhîya, ars divina*). Queste statue designate dalla parola araba *asnâm* sono in realtà della statue viventi e parlanti e ognuna è la sacerdotessa del proprio Tempio. Esse sono le sette sacerdotesse dei sette Templi corrispondenti alle sette divinità planetarie. Qui si penserà dunque ai sette Templi dei Sabei di Harran che mantennero vivo nell'Islam il focolare dell'ermetismo almeno fino al X secolo. Queste statue sono viventi e parlanti perché non sono fatte di metallo comune, ma del «metallo filosofico» nato dall'operazione alchemica, ed è per questo che sono adatte a espletare la loro funzione sacerdotale all'interno del loro tempio. In breve, sono delle «statue sacerdotali viventi». Il motivo della statua vivente e quello del sacerdote sono i due aspetti sotto i quali l'alchimia si presenta qui come arte ieratica.

Il motivo della statua vivente aveva già catturato l'attenzione della scuola neoplatonica[2], in risposta alla domanda: «Come si manifesta la vita degli dei nelle statue?» Un celebre testo di Plotino fu meditato e ripreso da tutti i neoplatonici posteriori, particolarmente da Porfirio:

> «I saggi antichi, scriveva Plotino, che hanno voluto rendersi presenti gli dei costruendo dei templi e delle statue, mi sembra abbiano ben visto la natura dell'universo [...]. La rappresentazione immaginata di una cosa è sempre disposta a subire l'influenza del suo modello; essa è come uno specchio capace di coglierne l'apparenza»[3].

2. PAUL KRAUS, *Jabir et la Science grecque* [Paris, Les Belles Lettres, 1986].
3. *Enneadi*, IV, 3, 11 [Milano, Rusconi, 1996].

L'arte dello scultore, del «fabbricante di immagini», tende dunque a riunire finalmente l'arte teurgica. Giamblico, nel suo libro sui *Misteri d'Egitto* ha lungamente trattato «della fabbricazione di immagini e della demiurgia»[4]. Le ragioni del suo atteggiamento negativo nei loro confronti sono in forte contrasto non solo con quello di Porfirio, ma con l'idea dell'operazione alchemica come arte ieratica, la quale è tutt'altra cosa che l'arte del semplice fabbricatore di immagini.

In effetti il motivo del «sacerdote» che caratterizza e domina questa concezione dell'arte ieratica, conferisce una funzione sacerdotale alla statua, perché il suo «metallo» risulta di un'arte del tutto diversa che quello del semplice scultore o fabbricante di immagini. Questo motivo appare già presso l'alchimista Zosimo di Panopoli (III sec.), il quale ha molto ben formulato la doppia operazione che costituisce di fatto l'operazione alchemica[5]: bisogna separare da una parte lo spirito dal corpo, poi riunire lo spirito con il corpo. I metalli sono costituiti da uno spirito e da un corpo, ed è precisamente per questo che l'operazione alchemica sarà meditata e contemplata in modo tale che le sue dimensioni si amplifichino fino a essere quelle di trasmutazione dell'uomo interiore. Che lo spirito divenga corpo e il corpo divenga spirito, che si tratti dunque di un corpo sottile e del tutto spirituale, è ciò che presso i metafisici iraniani sarà la condizione stessa del *mundus imaginalis*. È così che per Zosimo:

> «Il rame è rappresentato come un sacerdote [*khalkantropos*, l'uomo di rame] che procede al sacri-

4. GIAMBLICO, *Les Mystères d'Égypte*, ed. e trad. E. des Places, Parigi, Belles-Lettres, 1966, III 28-30, pp. 138 e ss [*I misteri d'Egitto*, Como, Red, 1995].
5. *Praxis A* del *Livre de la Vertu*, citato da P. KRAUS, *op. cit.*, p. 36.

ficio del serpente Uroboro e diventa egli stesso, dopo aver separato e di nuovo composto le membra del serpente, un uomo d'argento [*argyranthropos*] e infine un uomo d'oro. Quando sale e scende gli scalini dell'altare, ciò indica il procedimento della distillazione che è anche considerato come castigo del sacerdote in funzione».

Il capitolo finale di un trattato inedito di Jaldakî presenta la chiara reminiscenza di un'altra visione di Zosimo. Il capitolo si intitola «Il sogno di un sacerdote», e mostra la visione di Ion, il sacerdote dei santuari più intimi e nascosti, che avviene davanti all'altare dai quindici scalini. L'interesse estremo della visione sta nel fatto che mette in scena Ermete e la Natura Perfetta (l'Angelo del filosofo) come figure chiave dell'Opera alchemica. Jaldakî ne marca con forza il significato, per contrasto con l'impotenza di quelli che egli chiama gli «Ignoranti» (jâhilîyûn), vale a dire gli pseudo-alchimisti che si accontentano di manipolare degli oggetti materiali e sono incapaci di *immaginarne* le virtù simboliche operanti la trasmutazione interiore dell'uomo. L'agitazione di questi pseudo-alchimisti non porta che all'assassinio di Ermete e alla sparizione della Natura Perfetta, che essi finiscono, gli infelici, col separare da Ermete. Solo una *apprehensio aurea* soddisfa le condizioni e le operazioni «liturgiche» dell'arte ieratica[6].

Questi semplici richiami ci preparano al meglio per penetrare nei Templi del *Libro delle sette Statue* scritto da Apollonio di Tiana, il celebre neopitagorico del I secolo della nostra era al quale Flavio Filostrato, nella sua agiografia, ha innalzato il monu-

6. Cfr. H. CORBIN, *En islam iranien*, t. II, p. 312 [Paris, Gallimard, 1971-1972]. Il trattato inedito di Jaldakî ha per titolo *Natâ'ij al-fikar* (Risultato delle meditazioni sulla scoperta degli stati della Pietra).

mento della sua apoteosi. Ma se ci è oggi permesso di leggere questo libro in versione araba, è grazie all'opera monumentale di un alchimista di origine iraniana, Aydamor Jaldakî (XIV secolo), che ci ha conservato la versione araba del *Libro delle sette Statue* e l'ha dotata di un ampio commentario che ci apre, nella misura del possibile, la comprensione dei suoi molteplici simboli. Innanzitutto bisogna ricordare chi è Jaldakî. Inoltre, poiché egli riporta il testo di Apollonio di Tiana come tradotto dal greco in arabo, ci rammenta lo *status quaestionis* rispetto all'epoca di queste traduzioni, cosa che al contempo solleva la questione di Jâbir Ibn Hayyân e dell'inizio dell'alchimia nell'Islam.

L'insieme dell'opera veramente monumentale del filosofo alchimista Jaldakî non è stato fino a oggi oggetto di un inventario, né di un'analisi, né di uno studio. Ciononostante, non soltanto esso contiene una miniera di informazioni, ma è eminentemente rappresentativo di una concezione dell'alchimia che non è né una semplice drammaturgia dell'inconscio o un'allegoria psicologica, né una semplice manipolazione di materiali praticata in veste di chimico o di speziale. Essa è un'operazione di volta in volta materiale e spirituale, la congiunzione tra i due aspetti, il segreto restando nascosto sotto i simboli dei «Filosofi», come si autodefiniscono gli alchimisti. E poiché l'*arte ieratica* integra l'una e l'altra operazione, il suo luogo è nei fatti un intermondo la cui forma ritualistica e la cornice di un tempio sono i migliori mezzi per imporre la rappresentazione integrale. Aydamor ibn 'Abdillah Jaldakî era originario di Jaldak, borgo del Khorassan, a una quindicina di chilometri a Nord di Mashhad[7]. Non essendoci dubbi in merito

7. Cfr. MOH. 'ALÎ TABRÎZÎ, *Rayhânât al-adab*, Teheran, 1326 [1958], I, p. 271, n. 670.

alla vocalizzazione persiana, noi ci atteniamo dunque alla forma *Jaldakî*, preferita alla forma *Jildakî*, adottata per un'abitudine che, temiamo, non si è minimamente preoccupata di ricercare l'ubicazione di *Jaldak*. Il nostro filosofo alchimista soggiornò a Damasco e finì per stabilirsi definitivamente al Cairo, preso dalla composizione dei suoi libri. Vi morì nel 750 H. [1349-1350] (o nel 761 H. [1359-1360], la data resta imprecisa).

Le sue numerose opere si segnalano per la coscienza molto lucida della finalità spirituale e del senso esoterico dell'operazione alchemica compiuta su specie sensibili. La sua opera principale è il monumentale *Libro della prova concernente i segreti esoterici della scienza della bilancia (Kitâb al-borhân fî asrâr 'ilm al mîzân)*, comprendente quattro compatti volumi *in folio* (un migliaio di pagine circa) rimasti fino a oggi inediti come gli altri suoi libri. È nel secondo tomo dell'opera che si trova la traduzione araba, con un commentario tanto sviluppato quanto indispensabile, del libro attribuito ad Apollonio di Tiana, il cui nome è diventato *Balînâs* in arabo (con qualche variante, da cui il latino *Belinus*), semplice esempio delle difficoltà che pone, e delle alterazioni che comporta, la trascrizione di un nome greco in scrittura araba. L'originale greco del libro di Apollonio è andato perso. Si presenta in arabo sotto il titolo di Kitâb al-sab'a al-asnâm (il Libro delle Statue), o di Kitâb al-sab'a (il Libro dei sette), e sotto forma di un racconto di iniziazione visionaria che ne richiama alcuni tra quelli che dobbiamo a Sohravardî, lo Shaykh al-Ishrâq[8]. Affinché il lettore sia immediatamente

8. Cfr. *L'Archange empourpré, quinze traités et récits mystiques de Sohravardî*, tradotti dal persiano e dall'arabo, annotati e commentati da H. Corbin, Parigi, Fayard, 1976 [*L'arcangelo purpureo*, Milano, Coliseum, 1990].

informato sul proposito del libro, esprimeremo il contenuto implicito del titolo, implicito a tal punto da non richiedere alcuna parentesi, dicendolo: *il Libro delle sette statue sacerdotali viventi.*

2

Abbiamo accennato al fatto che questo libro pone la questione della trasmissione di questo genere di letteratura dal greco in arabo, e contemporaneamente anche la questione delle origini dell'alchimia in lingua araba, cioè che infine pone la questione di Jâbir ibn Hayyân. Le ricerche sull'alchimia islamica hanno un debito considerevole nei confronti del rimpianto amico Paul Kraus che, nella sua grande opera[9], diede per la prima volta un'analisi e un commento dei grandi testi di Jâbir, e riuscì nel mettere ordine in una bibliografia il cui stato poteva essere considerato come disperato (restava, ma Paul Kraus non ne ebbe il tempo, da esaminare il rapporto tra il Jâbir di lingua araba e il Jâbir di lingua latina, Geber). Tuttavia il nostro rimpianto collega fu trascinato dalla sua foga a un certo estremismo. Proclamò, fin dal 1930, in termini un po' troppo sensazionali, «il crollo (*Zusammenbruch*) della leggenda di Jâbir», riuscendo a convincere di queste tesi il proprio maestro Julius Ruska. Da questo presunto «crollo» risultava che, contrariamente alla tradizione secolare, non c'era mai stato un personaggio del nome di Jâbir ibn Hayyân che sarebbe stato l'allievo del sesto Imam degli Sciiti, l'Imâm Ja'far al-Sâdiq (m. 148 H. [765]), e che sarebbe stato l'autore del corpus trasmesso sotto suo nome. La datazione di questo corpus doveva essere riportata dal II secolo dell'Egira

9. Sull'argomentazione di PAUL KRAUS e il dibattito che ne è seguito, cfr. sopra, *Introduzione*.

al III-IV secolo, vale a dire dal VII secolo della nostra era al IX-X secolo, e il corpus sarebbe stato l'opera di più autori. Le conseguenze di questo sfasamento erano estremamente gravi e si prestavano a inverosimiglianze. Ma si scopre che da trent'anni la teoria tradizionale ha trovato vigorosi difensori, le cui ricerche hanno seriamente scosso la tesi estremista di Paul Kraus. Noi stessi avevamo già espresso serie riserve[10]. Poi ci furono le importanti ricerche di H. E. Stapleton e, più recentemente, quelle di Fuat Sezgin[11].

È in gran parte a causa della presenza di temi sciiti ismailiti nel corpus di Jâbir che P. Kraus aveva creduto di doverne posticipare la data di uno o due secoli, se non addirittura di tre. Sembra che abbia trascurato il fatto che le dottrine ismailite erano già sbocciate e definite nell'entourage del sesto Imam, più esattamente tra gli adepti collegati a suo figlio l'Imâm Ismâ'îl, settimo Imâm[12], ben prima che si manifestassero gli ismailiti, e senza che avessero bisogno di manifestarsi, sulla scena politica. Ne conseguiva che, secondo P. Kraus, tutti i testi alchemici dati come traduzioni di pseudoepigrafi greche erano in realtà delle finzioni forgiate da autori islamici. Ma questa affermazione perentoria scavalcava la questione di sapere come gli autori islamici erano stati sufficientemente familiarizzati con gli autori greci per mettere sotto il nome di questi ultimi le loro proprie finzioni. Ne conseguiva anche, secondo P. Kraus, che le citazioni di Jâbir nel medico Rhazès (m. 313 H. [925] o

10. Cfr. sopra, *Introduzione* p. 20, e il nostro *Prologo al Libro del Glorioso, infra.*
11. Vedere Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Scrifttums*, IV, pp 12-30, 175-230 [Leiden, E.J. Brill].
12. Vedere il nostro studio su «Une liturgie shî'ite du Graal» (testi nusayriti intorno ad Abû'l-Khattâb), in *Melanges d'histoire des religions offerti a H. C. Puech.* Parigi. P.U.F., 1974, pp 81-99.

320 H. [932]) erano delle interpolazioni, eccetera. Era andare un po' lontano, anzi troppo. Tutte queste conseguenze erano in effetti veramente troppo pesanti per essere accettate facilmente.

Notiamo con cura che la questione primaria è qui non tanto di pronunciarsi sull'autenticità delle opere alchemiche greche tradotte, ma di sapere se anche nel caso delle pseudoepigrafi si trattasse di testi greci tradotti in arabo, e non di finzioni costruite dagli islamici. La questione è decisiva per quanto riguarda la trasmissione della scienza greca tardiva nell'Islam. Ora, noi crediamo insieme al Sezgin che non ci siano ragioni serie per mettere in dubbio una impresa di traduzione di testi greci in arabo ben prima dell'epoca del califfo abbaside al-Ma'mûn (m. 833). Si tratta così poco di una finzione letteraria che Jaldakî, a più riprese, menziona da una parte le traduzioni fatte all'epoca omayyade dal principe Khâlîd ibn Yazîd (m. 80 H. [699] o 90 H. [708-709]), e dall'altra parte quelle che furono fatte all'epoca di al-Ma'mûn. Ci si accorda così con altre ricerche recenti sull'attività culturale all'epoca omayyade (Grignaschi), come con il netto e decisivo riferimento di Sohravardî, a proposito di un equivoco che svelava presso i Motaziliti in merito alle traduzioni fatte ai tempi degli Omayyadi[13]. Secondo un manoscritto studiato da Staple-

13. SOHRAVARDÎ, *Oeuvres philosophiques et mystiques* (Biblioteca iraniana, nuova serie, vol. I, ristampa dell'*Opera metaphysica et mystica*, I, Istambul, 1945). Teheran e Parigi, 1976. Vedere lo stesso trattato (*Mashârî' wa-motârahât*), pp 205-206. Dopo una lunga discussione avviata contro i Motaziliti, dove si dimostra che il loro concetto di qualche cosa che non è essere e neanche non essere è impensabile, Sohravardî dichiara: «Ci sono dei popoli che sorsero nella religione dell'Islâm e che avevano inclinazione per le cose filosofiche. Sfortunatamente essi non disponevano di riflessioni corrette, per di più essi non avevano potuto giungere alle cose dell'esperienza mistica alla quale

ton, uno dei primi testi «profani» tradotti dal greco in arabo sarebbe stato opera dell'alchimista Zosimo (cfr. qui sopra). Questa traduzione è datata all'anno 38 dell'Egira, vale a dire il 659 della nostra era[14].

Risalgono ad allora le grandi prediche gnostiche attribuite al primo Imâm degli sciiti, 'Alî ibn Abî Tâlib (40 [661]), segnatamente il celebre *Khotbat al-bayân* (Discorso della chiara esposizione), che appaiono nella loro vera luce, allorché gli alchimisti vi si riferiscono. Se le opere di Jâbir sono veramente manifestate al II H. [VIII] secolo, come vuole la tradizione, e non potevano che sbocciare in quest'epoca, non c'è alcuna difficoltà ad ammettere che l'Imam Ja'far abbia conosciuto l'alchimia e sia stato il maestro di Jâbir ibn Hayyân. Quanto all'enormità del corpus jabiriano, non sembra che abbia ecceduto nella sua totalità le dimensioni dell'opera non meno enorme del solo Ibn 'Arabî, il grande teosofo mistico.

giunsero i sufi. Caddero nelle loro mani dei libri che un certo gruppo aveva tradotto *all'epoca degli Omayyadi,* libri i cui nomi degli autori somigliavano ai nomi dei filosofi. Ci si immaginò che qualsiasi nome greco fosse il nome di un filosofo. Essi vi trovarono dei propositi che approvarono e si affrettarono a dedurne ogni sorta di conseguenze per la filosofia...» Dal canto suo, Jaldakî, all'inizio del suo commentario, afferma espressamente: «Tale è testualmente il proposito di Balînâs presso i trasmettitori dei libri dei Greci e dei loro Saggi che perdurò con il regno dell'Islâm. Tutto ciò fu tradotto al tempo di al-Ma'mûn a Bagdad, ma era già stato tradotto precedentemente all'epoca di Khâlîd ibn Yazîd, a Damasco».

14. Cfr. H. E. Stapleton e R. F. Azo, in *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal,* III, 1910, p. 67. Stapleton è rimasto prudente sul valore documentale dell'informazione, essendo il manoscritto in questione abbastanza recente esso stesso. Se Sezgin (*op. cit.*, p. 19) l'ammette come sicuro e fonda parte del suo argomentare su esso, altri ricercatori sono stati più critici [D. M. Dunlop in *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1974, pp 6 ss.; M. Plessner, in *Encyclopédie de l'Islam,* 2ª ediz., art. Djâbir].

Sottostante a questo grande dibattito storico, resta un'altra questione mirante, lo dicevamo prima, al concetto stesso di alchimia. È impossibile apprezzare le rispettive posizioni dei suoi avversari e dei suoi adepti, senza aver verificato se gli uni e gli altri parlino veramente della stessa cosa. Quando un Avicenna rifiuta l'idea stessa di trasmutazione (rifiuto che si accorda con la sua precisa metafisica delle essenze, estranea all'idea delle intensificazioni dell'essere professata da un Mollâ Sadrâ Shîrâzî), sembra che egli resti completamente al di fuori di ciò a cui mirerà un adepto come Jaldakî, nel suo commentario al *Libro delle sette Statue* così come negli altri suoi libri[15]. La difficoltà è aggravata dal fatto che la maggior parte degli storici occidentali hanno trattato l'alchimia greco-islamica come se si trattasse di un capitolo precursore della chimica moderna. Holmyard, Ruska, Kraus non pensano che a collocare Jâbir, per esempio, su una linea

15. Vedere, per esempio, P. KRAUS, op. cit., p. 12 n. 7. Riferimento a un testo particolarmente tipico. Vi è la questione dei bastoncini di bambù e di mirto, menzionati nel *Grande Libro della misericordia* (*Kitâb al-rahma al-kabîr*), che fa parte della collezione dei *Centododici Libri*. Ora, nel *Kitâb al-zaybaq al-gharbî* (*Libro del Mercurio occidentale*) che fa parte della collezione dei *Cinquecento Libri*, Jabîr dichiara: «Non si tratta del mirto [naturale] che credete, poiché noi abbiamo l'usanza di togliere alle cose i loro veri nomi, per dare loro quello di una cosa nota». Segue un'allegoria in gran parte incomprensibile, dichiara P. Kraus, «in seguito alla quale i bastoncini di mirto corrispondono a quanto Maria ha chiamato gli «scalini d'oro» (*salâlîm al-dhahab*) e Democrito l'«uccello verde». Tutto l'esposto dei *Settanta Libri* è dichiarato essere un enigma (*ramz*) che esige un'interpretazione allegorica il cui risultato comporta una totale evaporazione del senso tecnico delle «prescrizioni dell'antica collezione». P. Kraus, messo in imbarazzo da questo testo, si riduce a parlare di una «decadenza dell'alchimia jâbiriana». Diciamo molto semplicemente che ogni sforzo per collocare l'alchimia nella «storia delle scienze» passa a lato della vera questione.

che farà capo a Boyle, Lavoisier, eccetera. Il malinteso è grave, anzi totale. Parlare di «scienza quantitativa» in Jâbir, come fa P. Kraus, è forse giocare con le parole dato che per Jâbir si tratta di misurare «il desiderio dell'Anima del mondo incorporato agli elementi», visto che un'espressa dichiarazione di Jâbir ci invita a leggere la collezione detta dei Settanta libri come un testo cifrato, esposto in forma velata[16]. Tutte queste riserve noi le avevamo già formulate pubblicando con una traduzione, presto saranno trent'anni, il nostro studio su «Il Libro del Glorioso di Jâbir ibn Hayyân»[17]. Le formule «quantitative» stabilite da Jâbir hanno un qualche senso per un laboratorio dei giorni nostri?

Appariva essenziale, Jâbir stesso ci invita (per esempio ne *I Cinquecento Libri*, cfr. qui sotto), a differenziare molteplici livelli di significato. La stessa operazione può essere compiuta da un chimico e da un alchimista: il livello dell'ermeneutica proposta rispettivamente da uno o dall'altro non sarà per niente lo stesso. Il primo caso, quello del chimico, può essere rappresentato dalla persona del medico Rhazès. Il secondo caso, quello dell'alchimista, nella persona di Jaldakî, dei suoi precursori (uno è Zosimo) e dei suoi successori, la cui preoccupazione riunisce la tradizione che fece identificare in Occidente laboratorio e oratorio, e condusse all'idea liturgica di una *Missa alchemica*. Lo storico, o piuttosto il fenomenologo dell'alchimia, non si trova quindi posto davanti a un semplice dilemma, richiamante a risolvere tra i «soffiatori», i «carbonai», i ciarlatani, e la gente seria che farebbe «opera scientifica». C'è un terzo termine, il solo che rappresenta in proprio e autenticamente l'alchimia come scienza e sperimentazione spirituale

16. Cfr. sopra, nota 15.
17. Cfr. *infra*.

della Natura e dell'uomo. Questa alchimia è eminentemente rappresentata da Jaldakî, e la tradizione si prolunga in Iran attraverso l'opera di un Mir Fendereskî[18], e fino ai nostri giorni nella scuola shaykhita[19]. La meditazione dell'operazione alchemica come sperimentazione *spirituale* della Natura tende a svincolare il pensiero, l'energia spirituale (*extrahere cogitationem*) immanente ai metalli che essa tratta, per incorporarli nell'uomo interiore. Sincronicamente, essa realizza la crescita interiore del corpo sottile, del «corpo di resurrezione». Detto altrimenti, interiorizzare l'operazione reale vuol dire ottenere delle reazioni psichiche che si risolvono in una fisiologia mistica del «corpo di risurrezione». In breve, questo è l'alchimia come *arte ieratica*.

3

Del resto tale è il concetto che sottosta al *Libro delle sette Statue* di Apollonio/Balînâs e l'ampio commento che ne fa Jaldakî. La versione araba del libro di Apollonio, dicevamo più sopra, è inserita da Jaldakî nel secondo tomo del suo *opus magnum*, il *Libro della prova concernente i segreti esoterici della scienza della Bilancia*. Testo e commento si estendono sul Libro, o *Bâb*, VI e sui seguenti di questo stesso tomo, ogni *Bâb* o Libro essendo esso stesso suddiviso in capitoli (*fasl*). Il metodo di Jaldakî è costante: inizia col dare un lemma più o meno lungo del testo di Apollonio, e in seguito sviluppa il suo commento riprendendone il testo frase per frase per esplicitarne le allusioni

18. Cfr. la nostra *Philosophie iranienne islamique aux XVII et XVIII siècles*, Parigi, Buchet-Chastel, 1981, p. 47.
19. Cfr. la nostra opera *Corps spirituel et Terre céleste*, Parigi, Buchet-Chastel, 1979 [*Corpo spirituale e terra celeste*, Milano, Adelphi, 1986].

e i simboli. Sin dal principio afferma che la traduzione dal greco all'arabo è stata stabilita al tempo del califfo al-Ma'mûn, ma ricorda espressamente che ne era stata fatta la traduzione in precedenza da parte del principe omayyade Khâlîd ibn Yazîd[20]. Abbiamo già detto che non vediamo alcuna seria ragione di considerare quest'ultima affermazione come una finzione letteraria. Se ne percepiranno senza dubbio meglio le risonanze quando si disporrà infine dell'edizione, da lungo attesa, di un'altra grande opera di Apollonio/Balînâs, il *Sirr al-khalîqa* (il Libro del segreto della creazione e dell'arte di [riprodurre] la natura). È la grande opera al cui inizio Apollonio Balînâs dichiara: «Io ero un orfano originario di Tiana» (cfr. anche qui sotto), e la cui parte finale è costituita dalla celebre *Tabula Smaragdina* (Tavola di smeraldo), che è il testamento alchemico di Ermete[21]. Diciamo solo che, se il *Libro delle sette Statue* nella sua versione araba contiene parecchi punti di riscontro che svelano il testo greco originale, comporta anche inevitabilmente certi giri di parole islamici dovuti al traduttore arabo o a qualche pio copista[22].

20. Sul ruolo del principe omayyade Khâlid ibn Yazîd, cfr. sopra, *Introduzione*; JULIUS RUSKA, *Arabischen Alchemisten*, I, Heidelberg, 1924; e F. SEZGIN, *op. cit.* pp. 18-23 e 120-126.
21. Cfr. P. KRAUS, *op. cit.*, pp. 270-303, F. SEZGIN, *op. cit.*, IV, pp. 87-88, e J. RUSKA, *Tabula Smaragdina*, Heidelberg, 1926. Il compianto H. S. Nyberg aveva delineato il progetto di dare un'edizione di quest'opera. Crediamo di sapere che una collaboratrice del Sezgin ha ripreso questo progetto. L'edizione risponderà a un bisogno pressante.
22. È difficile trovare una collezione manoscritta, completa e soddisfacente, dei quattro tomi del *Kitâb al-Borhân*. Per il tomo II si è qui utilizzato il manoscritto Br. Mus. 1656. Il manoscritto Berlin 4188 non è che un riassunto, viziato da penosi lapsus. Ne esiste anche una versione persiana abbreviata (Teheran, Bibl. Mahdavî). La biblioteca Malek, a Teheran, possiede sì una collezione completa, ma la scrittura e la carta sono spaventose.

Il V Bâb forma (intenzionalmente, ci sembra) la migliore introduzione al libro di Apollonio che occupa il VI *Bâb* e i successivi. Jaldakî ci riporta nel corso di questo V *Bâb* due detti del primo Imâm degli Sciiti, 'Alî al-Mortadâ, concernenti l'alchimia. Una prima sentenza fa riferimento alla celebre predica gnostica già menzionata sopra e nota come *Khotbat al-bayân*, predica nel corso della quale i discepoli interrogano l'Imâm 'Alî sull'alchimia[23]. I discepoli chiedono: «Esiste?» Risponde l'Imâm: «Certo, è esistita in passato, esisterà nell'avvenire ed esiste al presente». Una seconda tradizione riporta un altro colloquio durante il quale i discepoli tempestano ancora di domande l'Imâm in merito all'alchimia. «Voi mi interrogate – dice l'Imâm – sulla sorella della profezia [*okht al-nobowwa*] e sulla garanzia della suprema dignità umana». La risposta dell'Imâm che fa dell'alchimia la *sorella della profezia*, è di portata apprezzabile, essendo il profeta non un indovino dell'avvenire ma il portavoce dell'Invisibile che si esprime in parabole e similitudini. Quanto ai termini con cui la designa come «garanzia della suprema dignità umana» (*'ismat al-morowwa*), questi sono altamente significativi: *'isma*, è lo stato di integrità, impeccabilità e immunità dei Quattordici Immacolati (il Profeta, sua figlia Fatima, i Dodici Imâm). La *morowwa* è la dignità compiuta che fa dell'essere umano un uomo; essa si prolunga nell'idea della *fotowwa*, la «cavalleria spirituale» che riconduce anch'essa all'idea della *walâya* come esoterico della profezia e come l'iniziazione spirituale che costituisce il carisma e il ministero dell'Imâm. Ogni interrogazione dell'alchimia «sorella della profezia» si prolunga

23. Cfr. *En Islam iranien* cit., IV, indice s. v.

così in arpeggi dove vibra l'idea esoterica dell'imamato sciita[24].

È un tema che Jaldakî sviluppa a lungo nelle pagine del suo commento. In appoggio dell'alchimia, arte ieratica come «sorella della profezia», egli utilizza non meno di sette argomenti. Noi non possiamo che trattare l'essenziale. L'intenzione dell' l'Imâm è di dire che l'alchimia è una designazione della Filosofia (*hikma*, saggezza, nel senso che gli alchimisti sono i Filosofi, parola che scriveremo sempre con la maiuscola, secondo il loro uso), e che la Filosofia come alchimia è la «sorella della profezia».

> «L'alchimia è un segreto all'interno dei segreti esoterici [*asrâr*] della Profezia, la sorgente di una conoscenza che scaturisce dalla forma epifanica della Profezia. Comprendi! Comprendi! Comprendi! quanto ti spieghiamo sul senso della parola dell'Imâm 'Alî».

È questo che fa del V *Bâb* il prologo del VI, perché fin dall'inizio di quest'ultimo noi vediamo Apollonio/Balînâs indicare l'insegnamento dei Filosofi e il segreto dell'alchimia con il termine specifico di *Wahy*, che in teologia islamica designa propriamente la rivelazione divina comunicata ai profeti da un angelo. Ciò si accorda altrettanto bene con il sentimento della filosofia come lo si trova presso gli sciiti ismailiti. L'eminente dâ'î ismailita Abû Hâtim Râzî (m. 331 H. [942]) se ne serve anche come argomento contro il medico filosofo Rhazès, negatore della profezia e di ogni missione

24. Jaldakî insiste in lunghe pagine sui concetti di *morowwa* (nobiltà d'animo, magnanimità, cavalleria dell'anima) e di *fotowwa*. Noi qui non vi ci possiamo malauguratamente soffermare.

profetica. In uno dei suoi libri, dove si fa riferimento ad Apollonio/Balînâs, Abû Hâtim in effetti dice[25]:

> «Un esempio di ciò si trova nelle opere dei filosofi antichi, poiché essi si sono espressi in simboli nella maggioranza dei loro discorsi, conformandosi in questo al modo di agire dei profeti [...], così come i filosofi affermano che la maggior parte dell'insegnamento platonico era in forma di simboli, e che nel suo libro, Apollonio/Balînâs dichiara di essersi espresso in simboli. Dice: Io sono Apollonio/Balînâs, il teurgo, il taumaturgo. Io sono colui al quale il governatore del mondo ha donato la *hikma* (la saggezza, la Filosofia). In seguito si esprime in forma di simboli e dichiara: Adesso vi informo di questo. Io fui un orfano (yatîm) senza alcuna fortuna, fra il popolo di Tiana [...]».

Sottolineiamo di passaggio che la qualifica di orfano data a se stesso da Apollonio sembra essere piuttosto un simbolo e non deve essere intesa nel senso ordinario del termine. Ci si ricorderà qui che Jâbir ibn Hayyân designa il «Glorioso», lo Straniero nel senso gnostico di questa parola, come l'orfano (il solitario, il senza pari) e fa di lui l'*adottato* dall'Imâm[26]. Concatenato perfettamente a questo simbolo, viene allora, nel dâ'î ismailita, il riferimento di Apollonio all'esperienza iniziatica di Ermete, che si trova, nel sotterraneo oscuro, in presenza della sua Natura Perfetta. La medesima esperienza, che per Apollonio si rinnova, lo metterà in presenza di Ermete stesso. Vi farà ancora al-

25. Abû Hâtim Al-Râzî, *A'lâm al-nubuwwah* (The Peaks of Prophecy), edited with intr. by Salah al-Sawy and Gholam Reza Aavani, Teheran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977, p. 107.
26. Cfr. Il Libro del Glorioso, *infra*.

lusione, questa volta «parlandone con la lingua della Statua d'oro, il Figlio del Sole», nel corso dell'episodio iniziatico di cui si leggerà più sotto la traduzione parziale.

Questi richiami, così come il vasto sistema cosmologico abbozzato da Jaldakî nel corso del V *Bâb*, in relazione agli oscuri argomenti dell'Imâm, trovano il loro sbocco nel VI *Bâb*, con il quale inizia il Libro delle sette Statue.

4

Di questo libro si può dire, senza sminuirne l'intento, che è una riuscita letteraria. Si presenta come il racconto di un'esperienza iniziatica sotto forma visionaria, vissuta nello stato intermedio tra la veglia e il sonno, che ricorda, l'abbiamo già osservato, certi racconti mistici di iniziazione di Sohravardî, lo Shaykh al-Ishrâq, dove il personaggio di Ermete gioca ugualmente un gran ruolo. Gli uni e gli altri si presentano come racconti visionari di esperienza iniziatica. Sette episodi ritmano il racconto di Apollonio: i sette Templi delle divinità planetarie, in ciascuno dei quali la statua vivente che ne è il sacerdote prende la parola per un discorso iniziatico. Questo discorso rivela il suo segreto, il segreto stesso del metallo di cui è fatta (ognuno dei sette metalli è attribuito rispettivamente a uno dei sette pianeti). Tale metallo non è per niente il metallo «comune»; è metallo prodotto dall'arte ieratica dei Filosofi, ed è proprio questo, l'abbiamo già precisato, che ne fa una Statua vivente, sacerdote del suo Tempio.

Il primo episodio trascorre dapprima nei dintorni del Tempio del Sole, poi nel Tempio stesso. L'apparizione della Statua d'oro vivente che è «Figlio del Sole», avviene secondo tutte le esigenze del cerimoniale ieratico. La predica che la statua

pronuncia dall'alto di un sontuoso *minbar* (pulpito, cattedra) è ricca di tutto l'insegnamento simbolico che un adepto ha diritto di attendere.

> «Felice colui che intende a un tempo i segreti della mia apparenza (il mio essoterico) e i segreti della mia interiorità nascosta (il mio esoterico)».

Questo episodio costituisce il «Grande Libro del Sole», di cui si può leggere qui sotto la prima traduzione di una parte importante. Come ci scuseremo infine, non ci è stato possibile dare una traduzione integrale, e meno ancora dare la traduzione dei sei altri episodi aventi per scenario visionario e iniziatico gli altri sei Templi delle divinità planetarie. Per essere intelligibile, la traduzione necessitava di quella della maggior parte del commentario di Jaldakî, ciò che ci avrebbe prematuramente trascinati un po' troppo lontano.

All'inizio del VI *Bâb*, Jaldakî fa precedere da una breve introduzione il «Grande Libro del Sole» di Apollonio. Questo, dice, per mantenere la promessa che aveva fatto di commentare il libro dell'eminente saggio Balînâs dopo avere finito col commento del discorso del primo Imâm di cui abbiamo dato qui sopra un'idea molto sommaria. Egli inizia ricordandoci che Apollonio/Balînâs fu uno di coloro che tramandarono l'insegnamento di «Socrate il pitagorico», cosa che si accorda con la tradizione pseudoepigrafica di cui ugualmente testimonia Jâbir ibn Hayyân[27].

27. Cfr. P. KRAUS, *op. cit.*, p. 298, n. 2. L'insegnamento del Balînâs di Jâbir è ugualmente collegato all'insegnamento di Socrate. All'inizio del *Libro di Saturno* (la quinta delle sette Statue del libro di Apollonio), l'insegnamento è impartito come una *rivelazione* divina comunicata da Socrate ai suoi discepoli al momento della sua morte. Su Apollonio di Tiana nella tradizione greca vedere E. ZELLER, *Die Philosophie des Griechen*,

«Egli si distinse ai suoi tempi manifestando le ferme acquisizioni della Filosofia e delle straordinarie teurgie. I suoi sforzi gli permisero di penetrare fino alle profonde oscurità dove era penetrato Ermete, e di accedere egli stesso al tesoro di Ermete».

È già stata fatta più sopra menzione di un tale episodio iniziatico che è all'origine della tradizione della *Tabula Smaragdina*, e noi lo troveremo ancora ricordato nel testo del «Grande Libro del Sole». Inoltre la tradizione che identifica Ermete con Enoch prende una nuova risonanza in accordo con l'intronizzazione dell'alchimia come «sorella della profezia». Jaldakî ci ricorda che Ermete il Grande (*al-akbar*) non è nient'altro che colui che gli Ebrei chiamano Enoch, figlio di Iared, e colui che la profetologia islamica conosce sotto il nome di Idris[28]. È lui che per primo, dopo Adamo e Seth, intrattenne gli uomini sugli esseri del mondo angelico, sui movimenti degli astri, con lunghi insegnamenti. Fu il primo a costruire dei templi dove celebrare il servizio divino; fu il primo a fare ricerche di scienza della medicina e nelle «arti divine». Egli ha scritto numerosi libri, odi in siriaco, in arabo, in ebraico...

Essendo stato Apollonio così sostituito, sotto il patrocinio di Ermete di cui seguì le tracce, nella grande tradizione ermetica, Jaldakî prosegue:

Leipzig, 1881, III, 2, pp 148-158 [*La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, La nuova Italia, 1932]; Hasting's *Encyclopedia of Religion and Ethic*, s.v. Philostrate.

28. Sui tre Ermete, vedere M. PLESSNER, «Hermes Trismegistus and Arab Science», in *Studia Islamica*, II, 1954, pp 45-59. QOTBODDÎN ASHKEVÂRÎ (allievo di Mîr Dâmâd), nella prima parte della sua grande opera *Mahbûb al-Qolûb*, ricapitola abbastanza bene in tre pagine in-folio quanto era conosciuto nell'Islam (Litho. Shîrâz, s. d., pp. 38-41). C'è da augurarsi che un editore coraggioso si decida a darci infine un'edizione completa delle tre parti di quest'opera importante.

«Quanto ad Apollonio, egli scrutò i segreti della Natura e i princìpi della creazione[29], e aveva attinto questo insegnamento nelle scienze del profeta Idris [Ermete = Enoch[30]]. Egli stesso ha composto dei preziosi libri concernenti la scienza della Natura e le teurgie. Ecco una cosa ben nota a chiunque sia familiare con le cronache delle nazioni arabe e non arabe. Nell'insieme dei suoi libri, c'è il *Libro delle sette Statue* che ci proponiamo di commentare qui. Nessuno ha intrapreso un simile commento dai tempi antichi fino a oggi. Certo, il maestro eminente Jâbir ibn Hayyân si è ispirato a lui e con lui si accorda nei sui libri sulle *Bilance*, sui *Sette metalli*, le *Proprietà*, quello intitolato i *Settanta*, il *Libro della Scienza custodita* e quello del *Segreto velato*[31]. Dio volendo, noi commentere-

29. Allusione al libro *Sirr al-qkhalîqa* (il *Segreto della Creazione*) menzionato più sopra, la cui parte finale è costituita dalla *Tabula Smaragdina*.
30. Il ruolo del profeta Idris/Ermete, citato brevemente nel Corano (XIX, 57; XXI, 85), è stato descritto più in dettaglio in tradizioni posteriori. Sarebbero esistiti tre Ermete di cui uno (Ermete il Maggiore) sarebbe vissuto prima del Diluvio in Egitto, il secondo in Babilonia dopo il Diluvio e il terzo più tardi ancora nell'Alto Egitto (cfr. M. PLESSNER, «Hermes Trismegistus» *op. cit.* e art. «Hirmis» in *Encyclopédie de l'Islam* 2ª ediz.); da cui il titolo *trismegisto* che gli fu attribuito. Il carattere simultaneo e multiplo di Idris si chiarisce per la sua identificazione con Enoch (cfr. G. VAJDA, art. «Idris», in *Encyclopédie de l'Islam* 2ª ediz.), che non è morto, ma fu portato via da Dio (Genesi, V, 24). L'apparizione di Idris/Ermete in tre distinte figure temporali si spiega allora meglio: con Ilyâs (Elia), 'Isâ (Gesù) e Khadir (su quest'ultimo, v. H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le sufisme d'Ibn 'Arabî*, Parigi, Flammarion 1977), è una delle figure profetiche intemporali che non guidano soltanto gli uomini nel loro destino terrestre fino alla consumazione dei tempi, ma possono essere identificati con l'Angelo interiore dello gnostico o del teosofo (cfr. H. CORBIN, En Islam Iranien, II, p. 296 e ss. E *L'Homme et son Ange*, Parigi, Fayard, 1983, p 51 e ss., in cui si sottolinea la fusione nella persona di Idris di temi comuni simultaneamente all'ermetismo antico e alle gnosi giudaica, cristiana e musulmana).
31. Tutti questi titoli corrispondono a opere sconosciute, repertoriate da PAUL KRAUS ne *Le Corpus des écrits jâbiriens*, Il Cai-

mo tutto ciò dettagliatamente con il Suo aiuto e la Sua forza, poiché egli è colui che ispira e colui che aiuta».

5

Siccome non abbiamo potuto dotare la seguente traduzione che di un minimo di note necessarie, seppure già piuttosto lunghe, ci è parso preferibile, a titolo di introduzione, di raggruppare qualche grande passo del commentario di Jaldakî concernente la parte qui tradotta. Certo, non possiamo riprendere il vasto sistema di corrispondenze esposte da Jaldakî tra gli astri, i metalli, il simbolismo dei loro rispettivi colori, l'anatomia del corpo umano, eccetera. Noi rileveremo essenzialmente quanto riguarda la composizione di queste Statue viventi e parlanti, sacerdoti del loro Tempio. Abbiamo già insistito sul fatto che l'oro di cui è costituita la statua del Figlio del Sole e sacerdote del suo Tempio non è per niente l'oro ordinario di cui parla l'uomo comune, ma l'oro dei Filosofi, l'oro alchemico che viene chiamato Pietra Filosofale. Questo oro alchemico è l'oro che è stato necessario iniziare a estrarre dalla sua miniera naturale, la matrice dove Dio ha regolato il divenire all'origine della creazione. Questo oro è stato necessario trasferirlo alla «miniera dei «Filosofi» dove deve soggiornare a lungo. Si vede dunque di primo acchito che non si tratta di produrre l'oro per arricchirsi; si tratta di produrre un oro più prezioso dell'oro.

ro, Stamperia dell'I.F.A.O., 1943: i *Libri delle bilance* (*K. Al-mawâzîn*) formano una collezione intera (dal n. 303 al 446 nella lista di Kraus), così come i *Sette metalli* (*al-ahsâd al-sab'a*, dal n. 123 al 192). Il *Libro delle proprietà* (*K. Al-khawâss*, n. 78), la *Scienza custodita* (*al'ilm al makhzûn*, n. 333) e il *Segreto velato* (*al-sirr al maktûm*, n. 1075), sono dei trattati isolati, che fanno parte di collezioni più vaste].

Avendolo trasferito alla loro miniera, i Filosofi fanno subire all'oro naturale ogni trattamento: lo elevano, lo rettificano tramite gli atti della Filosofia, in breve, devono educarlo e nutrirlo. Il suo nutrimento è l'acqua che sgorga dalla roccia di Horeb, la «Roccia sublime che è nella valle santa[32]».

Quando «il Filosofo la colpisce con la Chiave sublime che è il bastone di Mosè, la roccia riluce come riluce l'aurora, e ne sgorga un'Acqua che è Acqua più bianca del latte, più dolce del miele. Occorrono lunghe dita per maneggiare la chiave che è il bastone di Mosè, una chiave in cui ci sono misteri sublimi, di cui Dio aveva rivelato il segreto ad Adamo. Il segreto si è trasmesso di profeta in profeta dopo Enoch. Esso è enunciato nella Torah e nei libri dei profeti. Infine Dio ha fatto discendere il segreto dell'arte alchemica nel sacro Corano».

Il Corano contiene in effetti dei versetti come questi:

«Di': Dio è il creatore di ogni cosa, è l'Unico, il Vittorioso. Egli fa scendere l'acqua dal cielo sì che i fiumi scorrono nella loro dovuta misura, e la corrente porta schiuma galleggiante; da ciò che gli uomini arroventano con il fuoco, per ottenerne ornamenti o utensili, esce una schiuma simile a quella –.così che pone in similitudine il vero e il falso – e quanto alla schiuma, essa va perduta come cosa rigettata, mentre ciò che è utile agli uomini rimane sulla terra: così Dio propone le sue parabole» (XIII, 17-18).

Per Jaldakî e per tutti i commentatori ai quali egli fa riferimento allusivo, non c'è dubbio che

32. Cfr. *Esodo,* XVII, 5-7 e *Corano,* II 57 e VII, 160. È l'acqua della roccia che sgorga sotto il colpo del bastone di Mosè che produce e alimenta l'oro degli alchimisti. Sarebbe da mettere in rapporto con le molteplici esegesi della Roccia e delle fonti che ne scaturiscono.

questo versetto coranico trasmette la tradizione alchemica risalente attraverso i profeti e la Torah fino a Enoch-Ermete. Il versetto rileva bene l'origine della Pietra Nobile, questa «Acqua che discende dal cielo», l'Acqua che zampilla in dodici fonti dalla Roccia percossa con la chiave che è il bastone di Mosè. Allora, la Pietra, la Roccia «diventa di un colore rosso radioso, è l'oro dei Filosofi, la Pietra filosofale».

> «Che cos'è l'oro del volgo, domanda Jaldakî, in rapporto a quello che intendiamo noi? Comprendi bene, perché tale è la Statua attorno alla quale si radunano gli iniziati durante il sogno visionario di cui il saggio Apollonio ci fa il racconto, quella di cui gli iniziati comprendono la predica e le verità esoteriche [*haqâ'iq*] che essa dispensa a coloro che comprendono l'insegnamento iniziatico [il *ta'lîm*]».

Questa Statua immacolata, la cui natura è tra i due mondi, il mondo del puro intelligibile e il mondo sensibile, è il frutto della «unione nuziale» tra il Figlio del Sole e la sua bianca sposa, la Vergine immacolata. È un tema fondamentale con il quale l'alchimia si apparenta qui alle teogonie di altre gnosi. Ci sono le unioni nuziali tra gli Eoni del pleroma valentiniano. Ci sono le unioni nuziali nella teosofia di Ibn 'Arabî, la prima delle quali ha per frutto la teomorfosi, la nascita eterna del Dio personale, rivelazione dell'*Absconditum* a se medesimo. E queste unioni nuziali si ripetono di livello in livello dei mondi. Ma Jaldakî puntualizza: al livello della Natura in cui agisce l'alchimia, non si tratta della prima unione nuziale tra i metalli naturali in seno alla Terra, ma della seconda unione nuziale, il cui luogo non può in effetti essere che tra due mondi, vale a dire nel mondo mediano o *mundus imaginalis* di cui Jaldakî parlerà più oltre.

Non più dunque al livello della Natura pura e semplice, ma al livello della Natura malakûtî [ovvero delle realtà spirituali]. Ecco perché la Statua non era visibile che in un sogno visionario. Non è infine, quella che ha foggiato l'alchimista, la sua stessa Statua interiore?

> «Prova ne è, ci dice Jaldakî, che la statua non diventa una Statua se non dopo che la si è estratta e trasferita fuori della sua matrice originale [la miniera tellurica]. Ed essa non diviene una statua dotata di corpo che dopo un insieme di lavori, di trattamenti e di operazioni. E non le si innalza un *minbar* sin quando non è giunta al termine del trattamento. Ed essa non parla il linguaggio che parla del suo stato nel più eloquente dei discorsi, se non quando è diventata *spirituale, umana, angelica,* solare, illuminante, irradiante, luminosa, di rango sublime».

Un tale testo non lascia dubbi sulla maniera in cui Jaldakî concepisce il senso e la finalità dell'operazione alchemica, praticata su specie concrete e sensibili, ma le cui mutazioni sono percepite a un altro livello percettivo: quello al quale è percepita l'identificazione progressiva della «statua interiore» dell'uomo celeste, *Filius Philosophorum.*

È ciò che confermano le digressioni di Jaldakî in merito al segreto dell'unione nuziale alla quale fa allusione il «Figlio del Sole».

> «La Natura si rallegra della Natura, hanno detto gli antichi Saggi. È che l'ordine del mondo si conserva tramite l'amore, e che l'amore ha per causa la scambievole riconoscenza dell'Amante e dell'Amato, l'omogeneità della loro natura, la loro convenienza l'uno all'altro».

È la «Bilancia della predestinazione» (mîzân al-taqdîr), uno tra la miriade dei casi che considera la

scienza universale delle Bilance. Qui, i due piatti della Bilancia, sono due Spiriti che si sono conosciuti nella loro esistenza precedente; quando si ritrovano in questo mondo la Bilancia della predestinazione è in equilibrio perfetto.

> «Gli Spiriti sono delle coorti arruolate fin dalla preesistenza. Quelli che tra di loro si riconoscono qui in basso, stringono il legame della simpatia l'uno con l'altro. Quelli che si rifiutano reciprocamente (non riconoscendosi), sono in ostilità vicendevole».

Una reminiscenza platonica che è già il grande leitmotiv del *Gelsomino dei fedeli d'amore* di Rûzbehân Baqlî di Shîrâz. La posizione dell'alchimia come arte ieratica svela il senso nascosto della sua operazione reale come una metafora dell'Amante e dell'Amato. Quando si ricongiungono, «ecco che appare sui lineamenti del viso il segreto della Luce e della Bellezza».

> «Ugualmente, quando la Filosofia ha operato l'unione nuziale tra il Figlio del Sole e la Figlia della Luna, questa partorisce il suo simile, un essere bello quanto lui, al quale niente può essere comparato quanto agli incanti della bellezza. Comprendi! Noi passiamo intorno al tuo collo, come una collana, questo magnifico segreto»..., il segreto del *Filius Philosophorum*.

L'oro naturale è dunque stato trasferito fuori della sua matrice originale, nella miniera dei Filosofi. La Pietra nobile è diventata una creatura spirituale, insieme *umana* e *angelica*, tutta di luce. Apollonio, per voce del Figlio del Sole, illustra ancora il mistero della sua unione nuziale con la «parabola del grano» (sulla quale si compirà qui la nostra traduzione parziale). Soprattutto non bisogna commettere l'errore, insiste Jaldakî, di credere che

la pietra sarebbe il grano, il frumento. No, si tratta di una parabola, che porta a comprendere ciò che accade non più sulla Terra come Elemento tellurico, ma nella *Terra dei Filosofi*.

> «I Filosofi non seminano nella loro Terra che la semente produttrice di cose desiderate, comparabili al grano e ad altri nutrimenti, bevande e vestiti [...]. È che il seme dei Filosofi produce l'Elisir, e l'Elisir produce l'*Oro*».

L'oro che è in questo mondo il «Figlio del Sole». Ma è solamente quando il Filosofo ha trasferito questo «figlio» fuori dalla Terra nella matrice dei Filosofi, quando gli ha praticato il trattamento della Chiave sublime e ne ha perfezionato l'educazione, quando ne ha operato l'unione con la nobile sposa, è solamente allora che viene generato al Figlio del Sole il suo simile, vale a dire il *Filius Philosophorum*, con il doppio Elisir solare e lunare, maschile e femminile.

> «Non può essere annientato e non sparirà mai ciò che Dio ha prodigato alla loro coppia, poiché c'è nella loro coppia il Segreto divino [*al-sirr al-ilâhî*], quello del Nome *al-Karîm*, il Nobile-Benefattore[33]».

Ricordiamo queste puntualizzazioni a proposito della «Terra dei Filosofi», perché ci possono aiutare a comprendere meglio alcune differenze tra la versione araba e la versione latina della *Tabula Smaragdina*. Forse in Occidente c'è stata la tendenza a interpretare qualcuna di quelle strofe in un senso conforme al dogma cristiano ufficiale dell'Incarnazione. La versione latina comporta questa strofa:

33. Nel trattato di JALDAKÎ 6 la Pietra è chiamata con lo stesso Nome divino *al-Karîm*.

Vis ejus erit integra si conversus fuerit in terra. Ora questa frase non ha il suo equivalente nel testo arabo, che parla semplicemente della Pietra «le cui forze sono perfette, le cui luci fanno trionfare il loro diritto [*mohiqq al-anwâr*]. È Fuoco che diviene la nostra Terra, eccetera»[34]. Era possibile per gli alchimisti cristiani intendere la Pietra come un'allegoria del Cristo e della sua incarnazione. Era impossibile per l'alchimista islamico supporre o ammettere qualcosa che avrebbe potuto ricondurre a questo dogma. Si è parlato, certo, della condizione che permette alla Statua di prendere corpo (*tajassom*), ma è per descriverci subito la Statua come «*spirituale,* contemporaneamente *umana* e *angelica*».

Ora, questa simultaneità caratterizza le creature dell'intermondo immaginale. È una maniera di situare e di comprendere la *coincidentia oppositorum* che non è di fatto quella che intendono correntemente gli interpreti occidentali. C'è stato bisogno in effetti che l'oro fosse elevato alla sua miniera naturale, cioè al mondo percepibile dai sensi esterni, per subire il trattamento che lo rende adatto a costituire la statua sacerdotale nel Tempio del Sole. Questa Statua non è per niente visibile nel mondo esteriore degli occhi di carne al quale essa non appartiene. Essa non è visibile che nell'intermondo al quale si aprono gli occhi spirituali dell'iniziato, laddove soltanto può prodursi ed essere percepita la *coincidentia,* vale a dire nel Tempio della visione. L'oratorio dell'alchimista è un laboratorio per produrre dell'invisibile ai sensi esterni. Si è sottolineata più sopra la convergenza tra l'idea dell'unione nuziale di cui parlano Apollonio e Jaldakî e quella delle unioni nuziali nel pleroma della gnosi Valen-

34. Cfr. J. RUSKA, *Tabula Smaragdina,* p. 2 (versione latina), p. 1 (testo arabo), p. 117 (commentario).

tiniana e nella cosmogonia di Ibn 'Arabî. Ciò che uno gnostico cristiano percepirà nel segreto dell'operazione alchemica, non è niente di assimilabile al dogma ufficiale dell'Incarnazione bensì ciò che ha sempre tipicizzato nel lessico gnostico l'espressione di *caro spiritualis Christi* (ancora nel secolo XVIII l'Oetinger, all'incrocio delle correnti discese da Jakob Boehme e di Swedenborg, parla essenzialmente di *Geistleiblichkeit*, corporeità spirituale). È una differenza fondamentale da cui dipende la riuscita o lo scacco della *Clavis Hermeneutica* dell'alchimia. È quanto dovranno rammentare, quando diverranno possibili, gli studi comparativi tra l'alchimia nell'Islam e nella Cristianità.

Adesso lasciamo la parola ad Apollonio e a Jaldakî.

[...] Noi avevamo promesso di affrontare, nella seconda parte del presente libro, il commentario dei discorsi del grande ed eminente Saggio Apollonio/Balînâs, assistito dalla saggezza divina [*hikma*], sui segreti della prova [*borhân*] e quelli delle composizioni nella scienza della Bilancia, dopo aver completato il commentario del discorso del nostro signore e maestro Imâm 'Alî ibn Abî Tâlib, che Dio gli accordi il Suo gradimento e la Sua salvezza[35]. E poiché Dio ci ha concesso di completare il commento di ciò che ci eravamo proposti di trattare nelle pagine precedenti della presente parte di questo libro, ci incombe al presente di esplicitare il discorso dell'eminente saggio Apollonio per i cercatori di Saggezza [*hikma*], riguardo i fondamenti degli insegnamenti iniziatici [*ta'lîm*]. È lui stesso uno dei trasmettitori degli insegnamenti di Socrate il pitagorico[36], il saggio eminente, l'asceta di cui nessuno mette in dubbio l'alto insegnamento spirituale, la scienza e la saggezza. Sono numerosi coloro che concordano nel considerarlo come un profeta[37]. A similitudine di Apollonio, questo

35. Queste espressioni potrebbero far pensare a un'adesione di Jaldakî allo sciismo, peraltro mai esplicitata.
36. Cfr. sopra, nota 27. Râvî, «trasmettitore» è il termine utilizzato dai tradizionisti musulmani per definire gli elementi di una catena di trasmissione (*isnâd*) di una parola del Profeta Muhammad (*hadîth*). Sull'opera alchemica attribuita a Socrate nella letteratura di lingua araba, cfr. SEZGIN, *op. cit.* pp. 94 e ss.
37. Allusione alla funzione profetica attribuita da numerosi pensatori e spirituali musulmani ai principali filosofi greci: Socrate, Platone, Arisotele, così come ad Alessandro Magno. Ve-

uomo eminente si distinse concependo i risultati delle Arti [*sanâ'i'*] rilevanti della saggezza [*hikma*], e della scienza meravigliosa dei talismani. Fece sforzi tali che penetrò nel sotterraneo oscuro e arrivò tramite questo fino al tesoro di Ermete il Maggiore[38], colui che gli Ebrei chiamano Enoch figlio di Iared, figlio di Maalaleèl, figlio di Enos, figlio di Set, figlio di Adamo – la pace soprattutto su di lui! Ed egli [Ermete] è Idris il profeta: è il primo che, dopo Adamo e Set, intrattenne gli uomini sulle essenze del mondo angelico [*al-jawâhir al-'ulwiyya*], sui movimenti degli astri e diede di questo un ampio commentario. Egli è il primo ad avere costruito dei templi dove celebrare il servizio divino; il primo ad aver svolto ricerche in medicina. Egli ebbe vaste conoscenze e lasciò numerosi libri concernenti l'alta metafisica [*al-hikma al-sharîfa*] e le Arti divine [*al-sanâ'i' al-ilâhiyya*]. Egli ha anche lasciato delle odi in siriaco, in arabo, in ebraico, trattanti delle scienze terrene e celesti.

Quanto ad Apollonio, egli scrutò i segreti della natura e i principi della creazione. Egli aveva attinto questi insegnamenti dalle scienze di Idris; ha egli stesso composto preziosi libri concernenti le scienze della natura, la scienza dei talismani e quella dei principii universali[39] e ha messo a punto

dere anche il ruolo dell'alchimia come «sorella della profezia», *sopra*, 1ª parte].

38. Su Ermete il Maggiore, cfr. sopra, n. 28 e 30. C'è qui un'allusione alla scena visionaria durante la quale Ermete scopre in una camera sotterranea, il mistero della sua Natura Perfetta. (Cfr. Ruska, *Tabula Smaragdina*, *op. cit.*). Apollonio espone un analogo racconto nel *K. Sirr al-khalîqa*: il suo incontro, in un sotterraneo, con Ermete Trismegisto (cfr. P. Kraus, *Jabîr et la Science grecque*, cit., p. 272), che gli rimette la Tavola di Smeraldo e questo libro del *Secret de la Création*.

39. Sui testi arabi attribuiti ad Apollonio, cfr. Sezgin *op. cit.*, pp 77-91.

dei procedimenti rimarchevoli il cui uso perdura ai giorni nostri in numerosi luoghi. È un fatto noto a chiunque sia familiare con la cronaca delle nazioni, arabe o non arabe. Nell'insieme della sue opere, c'è questo testo che ci proponiamo di commentare nel presente libro: *La Prova dei segreti esoterici della scienza della bilancia.* Nessuno ha intrapreso un simile commento nei tempi antichi fino ad oggi. Certo, l'eminente maesto Jâbir ibn Hayyân se ne è ispirato e si accorda con lui nei suoi libri sulla *Bilancia*, i *Sette Metalli*, le *Proprietà* e in quello intitolato *I Settanta*, e nel *Libro della scienza custodita* e in quello del *Segreto nascosto.* Noi commenteremo tutto questo in dettaglio, se Dio lo vuole, con il suo aiuto e la sua forza, poiché Egli è Colui che ispira e Colui che aiuta.

Il libro presente appartiene all'insieme di ciò che fu tradotto all'epoca di al-Ma'mûn, come era stato già ai tempi di Khâlîd ibn Yazîd, e fu tradotto dal greco in arabo[40].

40. È sotto il regno del califfo al-Ma'mûn (813-833 della nostra era) figlio del califfo Hârûn al-Rashîd, che fu dato un vigoroso impulso ufficiale alle traduzioni in arabo dei testi filosofici e scientifici dell'antichità greca.

1. *Prologo*

In nome di Dio il Clemente, il Misericordioso. Questo è il *Libro delle sette Statue viventi*, opera di Apollonio/Balînâs il Saggio, secondo la tradizione che lo tramanda come fondato sull'eminente autorità di Socrate suo maestro, tra tutto ciò che egli ha riferito altrove in merito ai sette astri e i sette corpi [metalli], seguendo il metodo della filosofia.

Dice Apollonio:

«I saggi antichi si sono espressi in simboli, e tramite questi simboli hanno suggerito molteplici significati a cui hanno dato il nome di "rivelazioni"[41], nel senso che i Filosofi ne facevano la «rivelazione» ai loro discepoli; è così che uno di loro ne ha fatto a noi stessi la rivelazione. È su questi significati molteplici che essi si fondano per configurare i loro simboli. Di questa rivelazione faceva parte la convinzione da essi professata concernente la natura dell'arte che noi trattiamo qui.

Certo, Dio ha anche fatto delle "rivelazioni" ad alcuni dei suoi profeti, e i profeti davano ugualmente il nome di "rivelazioni" all'insegnamento che essi presentavano ai loro discepoli sotto forma di simbolo.

L'intenzione dei Filosofi che agivano in questo modo era di mantenere queste alte scienze nascoste al profano che non ne è degno, perché, se queste conoscenze fossero divulgate pubblicamente, ne seguirebbe disordine negli affari umani, dall'inizio alla fine. L'alta scienza di cui noi trattiamo

41. *Wahy*. Cfr. qui sopra, Prologo. È il termine che, in profetologia, definisce specificatamente la comunicazione divina trasmessa dall'Angelo a un profeta. L'autore lo ricorderà più avanti.

qui merita che se ne sia avari e che si vegli su di essa preservandola dai profani con una stretta disciplina dell'arcano [*kitmân*] al loro riguardo. È per questa ragione che i Filosofi hanno detto che era una conoscenza dispensata per rivelazione divina.

Alcuni tra di loro hanno composto dei libri su questa alta scienza per essi stessi, a loro propria intenzione. In effetti faceva parte del contenuto delle loro rivelazioni l'idea del ritorno e del luogo del Ritorno. Certo, essi consideravano come impossibile ogni corruzione del mondo superiore, proprio perché è il mondo superiore, poiché la corruzione non si può produrre che tramite la permutazione delle modalità del mondo inferiore, e questo perché il mondo inferiore consiste in un'impronta sulla generazione e la corruzione stesse, il divenire e la dissoluzione, alla fonte stessa della sua genesi in quanto tale. Era dunque una ferma convinzione che essi professavano dicendo: "Noi ridiverremo, ricominceremo, ritorneremo alla vita, ma dopo la lunga durata di un tempo determinato". Ecco perché ciò che hanno scritto erano dei libri scritti per loro stessi, a intenzione propria [perché essi li ritrovassero un giorno], e questi libri erano deposti tra i loro Tesori. Questi libri contenenti la rivelazione facevano parte dei segreti esoterici, preservati e nascosti. Essi non li scambiavano e non li rivelavano che a quelli tra i loro allievi di cui conoscevano la sincerità, la lealtà degna di fiducia, il sentimento religioso.

E nell'insieme delle convinzioni che essi professavano, c'era questa. I sette astri erranti [i pianeti], considerati secondo il loro aspetto e l'influenza che esercitano, hanno una partecipazione attiva a tutte le cose del mondo. È ciò che mostrano gli indizi, le vestigia o i segni[42]. Gli uni hanno all'esclusione degli al-

42. Altra possibile lettura: «I sette astri erranti hanno una partecipazione attiva a ogni cosa di questo mondo, tanto da

tri un'influenza privilegiata su alcune cose alle quali impongono la loro forza. È così che hanno attribuito propriamente: al Sole, *l'oro*; alla Luna, *l'argento*; a Saturno, il *piombo*; a Giove, lo *stagno*; a Marte, il *ferro*; a Mercurio (*'otârid*), *l'argento vivo*; a Venere, il *rame*».

Commento. Tale è testualmente lo scopo di Apollonio, secondo ciò che hanno tradotto i trasmettitori dei libri dei Greci e dei loro Saggi, che perdurò fino all'avvento dell'Islâm, e fu tradotto all'epoca di al-Ma'mûn a Bagdad, il Porto di Pace, ed era stato tradotto prima al tempo di Khâlîd ibn Yazîd l'omayyade a Damasco. Apollonio riconosce nel suo libro di essere il prosecutore di Socrate, il Saggio eminente, per l'insieme delle scienze oggetto di un insegnamento iniziatico.

Io dico a commento di questo che la relazione di partecipazione che si rileva negli indizi [*dalâ'il*] di tutti gli astri, e che sono contrassegnati nell'insieme delle cose del mondo inferiore, è una relazione nota in modo certo. La loro partecipazione presenta molteplici aspetti, rapporti e relazioni. Noi abbiamo precedentemente segnalato, a proposito delle Bilance dei sette astri, nella prima parte del presente libro, ciò che si può menzionare per provare questa partecipazione. Noi diamo qui, a tale spiegazione precedente, un supplemento che si addice al presente passaggio.

Il primo aspetto di questa partecipazione si rapporta alle Qualità Naturali [*tabâ'i'*][43]: al Sole, a Gio-

un punto di vista teorico che per la loro influenza effettiva. È ciò che mostrano gli indizi [*dalâ'il*] e le vestigia [*âthâr*]». Il termine *dalâ'il* si rapporta più ai punti di riscontro esteriori che denotano le corrispondenze, e *âthâr* a quelli che rivelano l'azione, l'effetto degli agenti. I manoscritti aggiungono qui «con il permesso di Dio, l'Unico, il Vittorioso».

43. Le «Qualità naturali» o «Nature» (*tabâ'i'*) sono il Calore, il Freddo, l'Umidità e la Secchezza; e gli Elementi (*'anâsir*): il

ve e a Marte appartengono gli indizi e le segnature [*âthâr*] del Calore; a Saturno, a Venere e alla Luna, gli indizi e le segnature aventi la natura del Freddo; al Sole, a Marte e a Saturno quelli che attengono al Secco; a Giove, Venere e alla Luna quelli dell'Umidità. Gli indizi e le segnature di Mercurio corrispondono al rovesciamento [*inqilâb*] e alla mescolanza, da una natura ad un'altra. Tali sono gli indizi della partecipazione nelle Nature [*al-tabâ'i'*]. Gli indizi di partecipazione concernenti gli Elementi [*al-'anâsir*], sono i seguenti: al Sole e a Marte corrispondono degli indizi e delle vestigia [*âthâr*] nell'Elemento Fuoco; a Giove e a Mercurio, nell'Elemento Aria; a Venere e alla Luna, nell'Elemento Acqua; a Saturno e a Mercurio nell'Elemento Terra.

Dal fatto delle corrispondenze tra le Nature e gli Elementi consegue una partecipazione nei tre regni minerale, vegetale e animale; e lo stesso presso l'uomo e tutti gli animali, in quanto agli organi della vista e della visione e il rapporto di questi con il sole e la luna. Da quando inizia a prodursi la nascita di un bambino e queste due fonti di luce sono in posizione nefasta o in eclisse ne risulta un'azione [*ta'thîr*] – con il permesso di Dio – sulla malattia che colpisce la vista di questo bambino; spesso egli sarà cieco se non intervengono aspetti benefici a controbilanciare ciò. È la stessa cosa per il rapporto dell'orecchio destro con Saturno, dell'orecchio sinistro con Giove; della narice destra con Marte, di quella sinistra con Venere. Il tatto è una funzione comune[44]. Il gusto e la lingua sono rapportati a

Fuoco, l'Aria, l'Acqua e la Terra. Noi conserveremo le maiuscole, secondo l'uso, quando questi termini saranno usati in un senso alchemico preciso.

44. Il testo non precisa se questa funzione è comune a tutti i pianeti, o solo ad alcuni tra di loro. Per completare le serie di

Mercurio nel senso che quando il bambino nasce e Mercurio è in posizione favorevole nei segni zodiacali «parlanti», questo bambino sarà eloquente. Inversamente, se Mercurio si trova in posizione nefasta e nei segni zodiacali «non parlanti», ciò comporta il mutismo. E se c'è congiunzione con Saturno in un aspetto sfavorevole, ciò preannuncia mutismo e sordità. Sono tali gli indizi dell'azione specifica degli astri quanto alle segnature e agli indizi sugli organi esterni [*zâhira*].

Quanto agli organi interni (*bâtina*): il cuore e il pneuma vitale (*al-rûh al hayawânî*) dipendono dalla Bilancia del Sole. Il fegato e la bile dipendono dalla Bilancia di Marte. Il sangue che circola nel corpo dell'uomo e in tutti i corpi degli animali, la milza, i nervi, le ossa, la pelle, l'atrabile, tutto ciò dipende dalla Bilancia di Saturno. Ugualmente il sangue puro, le vene, le arterie, lo stomaco dipendono dalla Bilancia di Giove. E i reni, gli organi sessuali, sono in rapporto con la Bilancia di Venere. Il petto, i polmoni, e la flemma dipendono dalla Bilancia della Luna – gli intestini da quella di Mercurio.

Quando gli astri all'origine sono in posizione benefica alle origini (*al-mabâdî'*), gli organi a cui corrispondono sono in buono stato. Quando sono in aspetto disarmonico, ne risulta parimenti il disordine negli organi che dipendono da essi. Tutti questi dati sono oggetto di esperienza, messi in pratica in base a precise misure, sulle quali ci si basa nell'arte dell'astrologia giudiziaria: c'è in mate-

corrispondenze che sono qui enumerate, cfr. più avanti, dove sono fornite le corrispondenze fra gli astri e gli organi. Sul simbolismo dei colori nell'esoterismo islamico, v. H. CORBIN, *Temple et Contemplation*, Parigi, Flammarion, 1980, pp. 7-66 [trad. parziale in *L'immagine del Tempio*, Torino, Boringhieri, 1983].

ria un completo accordo tra coloro che la praticano. Ugualmente l'associazione e la differenziazione si producono nelle parti che compongono vegetali e minerali, così come nei colori: il colore bianco dipende dalla Luna, dal Sole e da Venere. Il rosso è in rapporto con Marte, con la partecipazione del Sole. Il nero è in rapporto con Saturno, soprattutto se congiunto a Mercurio. Il giallo dipende dal Sole e da Marte con la partecipazione di Giove. Il blu e il verde sono rapportati a Venere, e il resto dei colori hanno origine a seconda delle partecipazioni che comportano. Lo stesso si dica per i sapori, i profumi, e per quanto riguarda la generazione (*takwîn*), il fatto di dare una forma rotondeggiante, lunga, corta, squadrata, curva... Tutte queste qualità comportano degli indizi emanati dal mondo superiore nell'insieme delle cose.

È così che il rapporto dell'oro con il Sole è fondato sulla realtà, su un rapporto di necessità e di precisione e ciò perché il Sole è l'astro più luminoso, il più brillante per dignità, il più augusto per possanza. Lo stesso avviene per l'oro tra i minerali, e i sette metalli in particolare; perché l'oro è il più prezioso, il più alto in dignità, il più nobile quanto al timore e all'amore che ispira e al potere che conferisce. Il rapporto dell'oro con il Sole esprime bene una realtà e una necessità. Lo stesso vale per il rapporto dell'argento con la Luna, del piombo con Saturno, dello stagno con Giove, del ferro con Marte, del rame con Venere e dell'argento vivo con Mercurio. Ci sono comunque nelle loro Bilance delle sfumature di dettaglio. Noi ti forniremo la spiegazione il commento di tutto ciò nel libro presente, avanzandone le prove e gli indizi se Dio l'Altissimo lo vuole[45].

45. Queste ultime frasi che menzionano la scienza delle Bilance, fondamentale negli scritti di Jâbir ibn Hayyân, attesta-

Adesso ritorniamo al testo del grande maestro, l'eminente saggio Apollonio nel *Grande Libro del Sole*. Noi lo commenteremo globalmente e in dettaglio affinché ne traggano beneficio quegli uomini che Dio ha destinato a ciò. Comprendi dunque!

no l'anteriorità di Apollonio/Balînâs e la sua influenza sull'alchimia jâbiriana.

«In nome di Dio il Clemente, il Misericordioso![47]

«Accadde che mi trovai nella Città centrale, nel paese perfettamente temperato[48]. Io giunsi al Tempio del Sole [*haykal al-shams*], tutto circondato di raggi e di luce, ed ero in compagnia di un gruppo di pii Filosofi. Tutto attorno a questo Tempio c'erano dei ruscelli di acqua viva, delle fonti sorgive, dei giardini, dei fiori, degli uccelli canterini che, con le loro voci meravigliose, facevano ascoltare delle melodie strane e conturbanti, la cui cadenza emozionava l'uditore mentre lo spettatore ne era stupefatto.

Tutto attorno al Tempio c'erano degli alberi da frutta e altri di cui non esiste analogo in altre con-

46. Sarebbe più letterale, lo sappiamo, tradurre: «Il Libro Maggiore» [*al-akbar*] o «Il più grande Libro del Sole». Il fatto è che l'opera comporta uno sdoppiamento del Libro del Sole e del Librio della Luna. C'è il Libro maggiore e il Libro minore. È in ragione di questo sdoppiamento che si dice ora che il «Libro delle Statue» comporta nove libri, ora che ne comporta sette. Noi pensiamo che i termini «grande» e «piccolo» siano sufficienti al caso. Va da sé che il «Grande Libro» è più grande di quello piccolo. Parimenti abbiamo, di Jâbir ibn Hayyân, un «Grande Libro della Misericordia» (*Kitâb al-rahma al-kabîr*) e un «Piccolo Libro della Misericordia» (*saghîr*).
47. Questa formula non implica minimamente l'origine islamica del libro. Ogni copista e ogni traduttore iniziano il loro lavoro dalla *basmala*, l'invocazione nel nome di Dio.
48. Cioè nel luogo dove tutto è equilibrato, temperato (*cfr.* l'isola di Ceylon, dove Adamo sarebbe arrivato immediatamente dopo la sua caduta dal Paradiso, secondo la tradizione dei musulmani). La Pietra filosofale, risultante dall'applicazione della scienza delle Bilance, è precisamente una materia arrivata ad un perfetto equilibrio interno.

trade. Il suolo di questo paese e tutto ciò che lo circondava, montagne pianure e colline, tutto era somigliante alle sorgenti dell'oro e aveva il colore dello zafferano. C'erano delle gazzelle libere e tranquille al pascolo. C'erano anche diverse specie di bestie selvagge dei deserti. Nelle foreste, nelle valli vivevano dei leoni e numerose varietà di animali da preda, rinoceronti ed elefanti possenti, razze molto diverse. Ma le bestie carnivore non attaccavano nessuna preda perché esse si nutrivano unicamente del di più dei branchi forniti dai dintorni. Tutto era nello stato di una Bilancia in equilibrio e in ordine perfetto.

In cima alle montagne c'erano uccelli favolosi in grande numero: aquile, uccelli carnivori che nonostante ciò non causavano nocumento né danno[49]. Non mangiavano che gli avanzi che i carnivori lasciavano del di più dei branchi. E nei paraggi di questo *Tempio* così come sulle montagne circostanti, c'erano miniere d'oro, di giacinto rosso e di rubino. Sempre in questo luogo c'era una montagna rossa ed è nelle caverne di questa montagna che nasce lo *zolfo rosso* assolutamente puro. Esso è incombustibile. Il suo profumo è migliore ancora di quello del muschio odoroso, della canfora e dell'ambra.

Questo in merito ai paraggi a *Oriente del Tempio*. Quanto ai paraggi a *Occidente del Tempio*, c'era una preziosa miniera di Mercurio, di una composizione assolutamente pura. Si trovavano là altre miniere preziose, nelle quali c'erano scintille brillanti e raggi di luce.

49. In alchimia gli uccelli sono simboli delle parti volatili della materia.Cfr. Dom A. I. Pernety, *Dizionario mito-ermetico*, Milano, Arché, 1969, s. v. aquila, corvo, cigno, pavone, fenice, pellicano.

Capii allora che questo paese così ben temperato [equilibrato] era il più bello di tutti. Vi soggiornammo tutta la giornata nella comodità e nell'agio. In seguito passammo la notte nel Tempio, in un alloggio magnifico, un alto castello, costrui-to con mattoni d'oro. Le colonne erano in oro, le tende erano d'oro, incrostate di diverse specie di giacinti e di pietre preziose, dai molteplici colori e dai riflessi luminosi. Ma, mentre dormivamo, o meglio mentre eravamo in uno stato intermedio tra la veglia e il sonno[50], ecco che udii il richiamo di un araldo che faceva udire il suo proclama con voce squillante. Ordinava alle genti di radunarsi in vista della *Manifestazione* [Epifania] del *Figlio del Sole* [*zohûr ibn al-shams*], circondato di riflessi e di raggi luminosi. Questo, per ascoltare il suo discorso, accoglierne le parole e l'eloquenza e assimilare ciò che c'era da apprendere da lui circa le alte scienze della Filosofia.

Allora le genti [gli iniziati] accorsero da tutte le parti e si radunarono nei vasti spazi che c'erano tutto intorno a questo Tempio e nei castelli. Tutti erano vestiti dei loro abiti migliori colore di aurora, proclamavano le buone novelle, la loro gioia e la lo-

50. Questo stato intermedio è il più spesso menzionato in Prologo a tutti i racconti visionari. Abbiamo già fatto qui sopra il raffronto con i racconti mistici di Sohravardî. Lo stato intermedio è quello durante il quale si penetra nel mondo intemedio tra l'intelligibile e il sensibile, vale a dire *'âlam al-mithâl, mundus imaginalis*, il mondo *immaginale*. Il Figlio del Sole in forma di statua parlante, sacerdote del suo tempio e pronunciante una predica, è il risultato dell'operazione alchemica come viene concepita qui. Se la sua apparizione, la sua epifania, è descritta in termini di sogno visionario, ciò è la chiara indicazione che il risultato dell'operazione alchemica ottenuta in laboratorio, ha luogo (ha il suo luogo) altrove: *in mundo imaginali*, «dove gli spiriti prendono corpo e dove i corpi divengono spiriti», mondo dei sottili corpi spirituali. Passaggio dal «laboratorio» all'»oratorio» come luogo delle visioni.

ro allegria. Erano presenti gli iniziati [*khawâss*], i notabili, i sovrani, gli ausiliari[51]. Era il giorno di *Nowrouz* e di *Mehrgân*[52].

Il pulpito [*minbar*] era stato eretto a una certa distanza dal Tempio, in un luogo che era il più bello dei siti. Questo pulpito era di giacinto rosso[53], incrostato di ogni sorta di perle e gioielli. Gli scalini del pulpito erano di giacinto giallo. In cima al pulpito c'era una cupola il cui bagliore folgorante abbacinava gli occhi. Io rimasi stupefatto e interdetto davanti a questo spettacolo, e un timore reverenziale si impadronì di me, davanti a questa folla immensa radunata in quel luogo.

Improvvisamente, ecco là una *statua di oro rosso*, altera e sovrana. In vita era cinta di una cintura rossa. Al collo aveva collane fatte di ogni specie di pietra preziosa. Nella sua mano sinistra c'era una ta-

51. Il manoscritto B aggiunge «e le belle forme».
52. La menzione di queste due feste tipicamente iraniane è molto significativa qui nel testo di Apollonio. Sono due grandi feste dell'Iran zoroastriano che continuano ad essere osservate nell'Iran sciita dei nostri giorni. *Now-rûz* (l'anno nuovo) contrassegna l'equinozio di primavera; è il primo giorno dell'anno. *Mehrgân* contrassegna l'equinozio d'autunno. È alla veglia di Now-rûz che Zaratustra/Zoroastro penetra in *Erân-Vej*, la terra delle visioni. Nella teosofia sciita, la *parusia* del dodicesimo Imam, l'Imam attualmente nascosto, deve prodursi a Nowrûz. Questo simbolismo corrisponde a quello qui indicato. Il calendario dei Nusayriti comprende anche queste due feste, oltre a certe feste cristiane e certe feste sciite. L'autore non fa coincidere qui in uno stesso giorno le due feste. Semplicemente compara la bellezza del cerimoniale al quale assiste, alle splendore rispettivo delle feste di Now-rûz e di Merghân.
53. Ricordarsi le miniere di giacinto rosso nelle montagne attorno al Tempio, descritte sopra. Vedere anche il nostro studio «Réalisme et symbolisme des couleurs en comologie shî'ite, nel «Livre du hyacinthe rouge» di Shaykh Mohammad Karîm Khân Kermanî (1870)», in *Temple et Contemplation*, *op. cit.*, pp 7-66. Il *minbar* è un pulpito sopraelevato, spesso mobile, utilizzato principalmente nelle moschee, per la predica della preghiera di mezzogiorno, il venerdì.

voletta di giacinto giallo[54], e nella sua mano destra una bacchetta di giacinto rosso[55]. La tavoletta di giacinto giallo era coperta di scritture. Essa portava dei segni i cui tratti erano formati da quella stessa luce e di quella luminosità che accecava. Sulla testa della statua c'era una corona [o una mitria, *tâj*] di rubini, e alla sommità della corona c'era un gioiello di Elisir di intensa luminosità, e tutto attorno una ghirlanda. La statua portava una tunica senza maniche, sulla quale si alternavano perle e corallo. Ai suoi piedi due sandali di pura cornalina. Intorno al suo viso un alone si irradiava in alto, come se fosse il sole raggiante di luce.

E la statua era montata su un carro che era fatto d'oro assolutamente puro. Quattro cavalli tiravano il carro[56]. Il colore dei cavalli era uguale al colore del sole. Anche le loro criniere e le loro code erano di colore brillante, senza niente che le dissimulasse. Le loro gualdrappe erano di seta tessuta con oro rosso.

Quando la statua si fu avvicinata al pulpito discese dal carro[57] e si mise a camminare con passo ieratico. Io meditavo e riflettevo. Allora vidi in cima alla cupola del pulpito un uccello d'oro. Era un'aquila. E questa statua ispirava una venerazione ta-

54. Dunque della stessa materia degli scalini che salgono al pulpito.
55. Dunque della stessa sostanza e dello stesso colore che il pulpito stesso. Mettere in connessione il simbolismo del «bastone di giacinto rosso» e quello del bastone di Mosè che fa sgorgare l'acqua dalla roccia. La rete dei simboli diventa sempre più complessa.
56. Si penserà qui al carro dei Magi, alla quadriga dei quattro Elementi nel mitraismo, alla quadriga del Sole di cui i cavalli figurano gli elementi; cfr. J. Bidez e F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Parigi, 1973, t. I, pp. 142 e ss. (Dione Crisostomo), 147, n. 2.
57. La statua che è sacerdote del Tempio del Sole è dunque una statua sacerdotale *vivente*.

le, manifestava bellezze tali che gli spiriti penetranti davanti a lei restavano in uno stupore di ammirazione.

In seguito ecco che la statua salì uno dietro l'altro gli scalini del pulpito, mentre le genti la contemplavano in quell'abitacolo. Il numero degli scalini del pulpito era di *diciannove*[58]. [La statua vivente li salì lentamente], fino a raggiungere il gradino più alto. Poi essa fu di fronte all'uditorio. Allora glorificò Dio, fece azioni di grazia, pronunciò il *tahlîl* e il *takbî*[59]. Tutto fu enunciato con voce sonora che poteva essere udita da ciascuno dei presenti.

Poi essa disse: Gloria sia a Dio che è nelle altezze e che domina. Egli è potente e dispone. Ha creato i Cieli e fa muovere le Sfere. Ha instaurato l'Intelligenza [*'aql*, il *noûs*] come guida indicante la Bilancia dell'equilibrio da ponderare e osservare. Ha dato ugualmente origine agli Spiriti e alle Anime; ha configurato le forme e imposto una regola a ogni creatura. Ha costituito le nature originali sostanziali [*fitar*, plurale di *fitra*]. Ha firmato il Decreto [*qadâ*] e messo in vigore il Destino [*qadar*]. E, nell'insieme dei Segni, ci sono gli Angeli e le Sfere che essi governano; ci sono la Terra e le piante; ci sono i corpi terrestri e i corpi celesti; ci sono le due fonti di luce, il Sole e la Luna. Io lo glorifico

58. Il numero diciannove ha una grande importanza numerologica. Nella profetologia sciita, per esempio, in Haydar Amolî, è il segreto delle gerarchie esoteriche (i sette grandi profeti e i dodici Imâm di ognuno, 12 + 7 = 19, ne è il prototipo). Parimenti, come presso Ibn 'Arabî, la struttura di queste gerarchie compete alla scienza della Bilancia che è l'oggetto stesso del grande trattato di Jaldakî.
59. Sequenza liturgica che è una netta interpolazione islamica conforme agli usi di un discorso. Glorificare, è dire *al-hamd li'llâh,a Dio la lode.* L'azione di grazia, è lo *shokr*, il ringraziamento. Il *tahlîl*, è pronunciare *lâ ilâha illâ Allâh, non c'è dio che Dio.* Il *takbîr*, è pronunciare *Allâh akbar, Dio è il più grande.*

e lo ringrazio. Richiamo la sua benedizione sui Profeti e sull'umanità eletta.

E adesso dico[60]: O uomini! Siate attenti al discorso che sto per pronunciare. Mandate a memoria le idee che sono di una chiarezza perfetta per chiunque è dotato di comprensione.

Sappiate che mio *padre il Sole* [*abî al-shams*] mi ha inviato a voi affinché io vi porga i saluti da parte sua, e perché vi faccia ricordare di ciò di cui Dio ha attribuito il privilegio a mio padre: la sovranità, la gloria, la grandezza, la perfezione, la brillantezza, la Luce che si diffonde nella sua illuminazione mattutina sugli altri corpi.

Dio l'Altissimo ha fatto del Sole mio padre la fonte di tutte le energie vitali. L'ha costituito sovrano regnante sugli altri astri e corpi celesti. Oltre a ciò gli ha imposto come legge di provvedere al bene della vostra vita con la continuità della sua rivoluzione. Così la sua esistenza è causa dell'esistenza delle notti e dei giorni, della luce e delle tenebre, del movimento e del riposo, della congiunzione e della ricongiunzione. Senza sosta cerca di colmare le carenze delle condizioni della vostra vita lungo le notti e i giorni. Egli marcia con le sue coorti, passando in rivista ciò che manca di paese in paese, nell'insieme delle regioni, senza discontinuità. Egli fa maturare i frutti, i cereali e il nutrimento di cui avete bisogno, in ogni momento, in qualunque stagione.

E tra tutti i doni che Dio l'Altissimo ha prodigato a *mio padre il Sole*[61], c'è quello di avermi concepi-

60. Tutto ciò che precede costituisce in effetti una dossologia come si trova in testa a tutte le composizioni islamiche. Adesso la Statua-sacerdote parlerà a nome proprio.
61. L'oro, sotto qualsiasi aspetto, meditato dagli alchimisti, è il «Figlio del Sole»; sennò non c'è più alchimia. Questo stesso segreto alchemico è da meditare e da verificare a tutti i livelli del mondo.

to come figlio suo in seno alla Terra. Io ho molteplici nomi e ognuno mi designa come l'Oro puro, l'Oro senza mescolanza[62]. È attraverso di me che ha istituito per voi il profitto e gli scambi reciproci. Colui che mi possiede in grande misura ha tra i suoi simili una posizione gloriosa; è come un faro che domina. Colui che mi possiede solo in minima misura cavalcherà tra i suoi simili la cavalcatura dell'umiltà, della povertà, del bisogno, della meschinità.

Ora dunque, io sono il FIGLIO DEL SOLE, il principe delle pietre (dei minerali), il tesoro tenuto come riserva dai re. Sono io che conferisco la facoltà di trionfare e di stabilirsi in tutti i regni e le loro capitali.

Nel mio esoterico [*bâtinî*, il segreto di me stesso] ci sono dei segreti [*asrâr*]. Nel mio essoterico [*zohûrî*, la mia apparenza esteriore] ci sono simboli e segnature. Felice colui che possiede una certa misura della «cosa che io sono» [*amrî*] e che è informato del segreto nascosto in me [il mio esoterico, *sirrî al-bâtin*[63]]. Costui conosce una grande espansione; attira a sé l'eminenza e la gloria.

62. Il testo enumera qui molteplici termini arabi che, tutti, designano l'oro nel suo stato di purezza: *al-dahab, al-'asjad, al-ibrîz, al-nodâr*.
63. Perché è il *sirr al-bâtin* che differenzia il lavoro dell'alchimista da quello del chimico tout-court. L'uno e l'altro possono praticare le stesse operazioni; ciò che essi scoprono differisce totalmente. È quanto non è stato minimamente capito da tutti coloro che hanno fatto entrare l'alchimia nella storia delle scienze, come un semplice capitolo precursore della chimica. Si faccia il confronto con la *Missa alchemica* di Nicholas Melchior di Hermannstadt (cfr. C. G. JUNG, *Psychologie und Alchimie*, [*Psicologia e Alchimia*, Torino, Boringhieri, 1981]). Per un chimico, le specie sante non sono che pane e vino. Per l'alchimista-sacerdote, esse danno vita al suo corpo spirituale sottile, una vita che non è del tutto metaforica. Comparare qui l'invito imperativo a distinguere tra l'oro degli alchimisti e l'o-

Tra i miei segreti essoterici [*asrârî al-zâhira*], c'è che io faccio realizzare colui con cui sono tutto ciò che egli aspira. Egli si innalza, ed ecco che io lo faccio innalzare al rango più alto. Tra i miei segreti esoterici [*asrârî al-bâtina*], c'è quello di abbagliare i pensieri e le intelligenze con la sovrabbondanza di benefici. Se qualcuno possiede qualche cosa di questo esoterico, il suo ascendente è uno degli ascendenti più benefici. Quanto a colui che possiede contemporaneamente i miei segreti essoterici e i miei segreti esoterici, costui si eleva al rango dei Giusti[64]. I re si considerano inferiori al suo rango. Gli obbediscono i geni e gli uomini, gli uccelli, le bestie selvagge e i leoni. Egli parla tutte le lingue e comprende ogni discorso. Tutto ciò che è creato gli è sottomesso, a causa di questo segreto divino [*sirr ilâhî*].

E sappiate che io comporto differenti modi di essere. Io subisco traslazione, permanenza, occultamento.

Quanto a colui che è entrato nei sotterranei oscuri di Ermete e ne è uscito alla chiarezza del giorno e all'irradiamento della Luce che è l'ornamento del Filosofo, costui, grazie alla materia del-

ro comune. Non si tratta dunque di fabbricare della «moneta falsa», ma di compiere una liturgia della Natura. Detto altrimenti, non è a fabbricare oro monetizzabile ciò a cui si dedica l'alchimista, ma a trasformare l'oro comune in «oro filosofico», quello di cui è costituita la Statua-sacerdote. Il figlio del Sole, l'oro, giaceva nella Terra, nell'elemento di questo nome. Esso viene trapiantato nella «Terra dei Filosofi» per subire l'operazione alchemica che lo purifica, lo spoglia della sua natura profana, affinché possa essere modellato in una Statua vivente e parlante che sia sacerdote del Tempio di suo padre, il Sole. Dunque, dell'oro che è più dell'oro, dell'oro trasmutato. E diviene questo allorché si unisce alla sua bianca sposa (è allora *mas femineus*). Ed è in un sogno visionario, *in mundo imaginalis*, che si manifesta.

64. Il manoscritto B dà: «a un rango inaudito».

l'iniziazione che vi ricevette, ha compreso qualcosa del mio segreto[65].

Allora comprendete! Vi ho appena suggerito quale è la mia «storia». Vi ho informati del segreto nascosto nella cosa che io sono [*amrî*]».

Commento. Io dico: tale è il testo stesso dell'esposizione di Apollo fino a questo punto. Bisogna adesso commentare le parole che è possibile esplicitare, secondo le regole determinate dalla Saggezza [*hikma*] e le esigenze della dimostrazione, mantenendo la bilancia perfettamente equilibrata.

Io dico in commento a tutto ciò: il tempio del So-le, la terra perfettamente temperata, gli esseri dei tre regni che vi si trovano e sono in dipendenza dal Sole, e ai quali il saggio ha fatto allusione, tutto ciò costituisce un lignaggio[66] per il Sole, ed è a lui relativo. Tutto ciò che Apollonio menziona è perfettamente intelligibile, chiaro e dimostrativo in Filosofia [*hikma*]. Quanto alla bellezza della terra che egli menziona, ai minerali, bestie selvagge e uccelli che contiene, tutto ciò discende dalla dipendenza dal Sole, e questo vale allo stesso modo sia per l'apparente [*zâhir*] che per il nascosto [*bâtin*]. Quanto al sogno che riporta l'autore, egli lo

65. Vedere in *En Islam Iranien* cit., II, pp. 301 e ss. la traduzione (da PSEUDO-MAJRÎTÎ, *Das Ziel des Weisen*) di questo episodio dell'incontro iniziatico di Ermete con la sua *Natura Perfetta*. È lo stesso racconto che Apollonio/Balînâs riprende per conto proprio. Certi passaggi del *Libro delle Statue* concordano letteralmente con ciò che si può leggere nel *Sirr al-khalîqa* (*Il segreto della Creazione*, intitolato anche *K. Al-'ilal, Libro delle Cause*). Cfr. JULIUS RUSKA, *Tabula Smaragdina*, *op. cit.*, pp. 132-135 del testo arabo, e pp. 135-139 della traduzione tedesca. Beninteso, sarebbe stato interessante compararlo. Non ne abbiamo qui né lo spazio, né il tempo.

66. «Un lignaggio», ar.: *nisba*, all'origine «rapporto di consanguineità», e, in un senso più ampio, «relazione».

menziona perché sa che il sogno [visionario] trasmette una rivelazione divina [*wahy*], allo stesso modo che la scienza che spiega e alla quale fa riferimento nel suo *Libro delle Sette Statue* è una rivelazione divina.

Il raduno delle genti all'appello dell'araldo, il pulpito [*minbar*], la statua d'oro [*sanam*], tutto ciò fa parte del rituale, allorché si manifesta il re o il sovrano nella luce della sua sovranità, o prende posto sul suo *minbar* o sul trono della sua regalità, in virtù della regola che le genti si radunano attorno a lui – tanto più che si tratta qui del Figlio del Sole e del vicario[67] della sua sovranità in Terra. Ma le genti non si radunano in realtà che attorno all'oro, perché è la più apparente delle cause della qualità superiore del rango. Esso è la causa del raduno e della decisione risoluta per ogni oggetto di ricerca, in ogni ricerca. E tutte le qualità del luogo che Apollonio menziona, le specie dei tre regni naturali che vi si trovano, le bestie selvagge, gli uccelli e gli attributi della statua, il *minbar* e il giacinto, la cupola e l'uccello, le pietre preziose e tutto il resto che è stato descritto, tutto ciò si ricollega alle Bilance del Sole e sono i suoi legami nel mondo inferiore. E tutto ciò che il Saggio [Apollonio] menziona dando la parola alla Statua, è di una evidenza così perfetta che conduce ai segreti esoterici ed essoterici di tale Statua; colui che li possiede accede a una certa condizione, e quale condizione! C'è qui un'allusione implicita al *mundus arificiosus* [*al-'âlam al-sinâ'i*] per

67. Il termine *khalîfa*, tradotto con «vicario», «luogotenente», «diadoque» definisce il sostituto o il successore di un sovrano o di un maestro. Così i successori del Profeta Muhammad, a capo della comunità musulmana, hanno preso questo titolo di «califfo» (da l'Inviato di Dio). In un senso più profondo, il Corano (II, 28) annuncia che l'uomo, Adamo, fu creato da Dio come suo *khalîfa* sulla terra.

chiunque è in grado di comprendere i segreti della Filosofia [*hikma*], per chiunque sia un risvegliato. Comprendi.

3

In seguito il Saggio (Apollonio) parlando per lingua della Statua che vide nel sogno visionario, quando questa ebbe salito il *minbar* e iniziata la sua predica, disse:

«Sappiate che quando mi unisco alla mia sposa bianca e bella, pura e dolce al toccarla, si produce un incremento della sua bellezza e del suo splendore. La bellezza del suo viso indica che ella è in accordo con me. Perché ciò che io sono è tale che, quando mi congiungo a lei, allora non c'è niente a questo mondo che sia di rango superiore a noi, niente che sia più perfetto di noi in potenza e magnificenza, niente che sia di dignità più grande della nostra.

Non proviene da me un mio simile se non dopo la mia unione nuziale con la mia sposa, che concepisce di me un mio simile[68]. Quando la semenza è stata seminata ed è germinata, in seguito viene mietuta, poi macinata, poi trasformata in pane e diventa il nutrimento di uomini e animali[69]. Il

68. La Statua-sacerdote è essa stessa *Filius Philosophorum* e poiché congiunge maschile e femminile, ha la virtù di produrre nella persona dell'alchimista praticante e meditante questo medesimo *Filius Philosophorum* (cfr. qui sopra la nota 63). È precisamente a questo mistero che sono iniziati qui gli adepti radunati in sogno visionario nel Tempio del Sole. Tutto ciò confermato dall'affermazione ripetuta nel commentario che la Statua è fatta non di oro comune, ma «dell'oro dei Filosofi».
69. Cfr. qui sopra il nostro «Prologo», § 5, la «parabola del grano». Il grano non è, certo, la Pietra filosofale. Questa è sim-

mondo prospera, le creature vivono. Per favore nostro, ecco che visse nell'agio chi non aveva potere di niente. Mai [questo nutrimento] sparisce né viene annientato perché è un dono sublime di Dio che ci è largito».

4

Commento. Io dico: l'allusione della Statua d'oro riferita a se stesso, a suo padre il Sole, alle sue vesti, al suo *minbar* in giacinto, alla cupola che lo sormonta, all'aquila che sormanta la cupola, agli scalini del *minbar* e tutto ciò che il Saggio [Apollonio] ha descritto, l'azione di grazia che la Statua proferisce per il suo Creatore, in breve tutte le descrizioni che ne ha date, sono tutti indizi che dimostrano che l'oro di cui è fabbricata la statua dotata di queste qualità, è l'oro dei Filosofi [*al-qawm*], non l'oro comune, ordinario [*al-'âmma*]. Esso, dalla miniera in cui Dio lo produsse in origine, è trasferito alla miniera dei Filosofi. Vi soggiorna a lungo: i Filosofi lo trattano, lo elevano, lo educano, lo rettificano con le operazioni della Saggezza [*hikma*] e con il lavoro dei Saggi consistente in ogni tipo di rettifica, educazione e alimentazione, mediante il nutrimento adatto alla sua crescita, quello che scaturisce dalla Roccia Sublime, che si trova nella Valle

bolicamente assimilata agli alimenti terrestri che crescono dal seno della terra. «Nondimeno, commenta Jaldakî, i Filosofi non seminano nella loro Terra che il seme capace di produrre le cose desiderate, simili al grano e agli altri nutrimenti, alle bevande, ai vestiti, a tutto ciò di cui hanno bisogno. Questo è il seme dei Filosofi che produce l'Elisir, e l'Elisir produce l'oro abbondante e prezioso. Quando qualcosa di ciò è nella mano del Filosofo, gliene basta una piccola quantità per nutrire una grande folla di uomini e animali». Una folla di uomini che saranno altrettanti *Filii Philosophorum*; di animali che saranno gli animali simbolici popolanti i dintorni del Tempio del Sole.

Santa. Quando la Roccia è colpita con la Chiave sublime, che è il bastone di Mosè, la Roccia brilla e ne sgorga l'Acqua, che è un'acqua più bianca del latte e più dolce del miele; per la Chiave – che è il bastone di Mosè – sono necessarie lunghe dita; essa racchiude dei misteri sublimi di cui Dio ha fatto discendere il segreto su Adamo.

Poi i Profeti se la sono trasmessi in eredità, dopo Enoch. E il segreto è stato rivelato nella Torah e nei libri dei profeti. Infine Dio l'Altissimo ha rivelato il segreto del mondo dell'Arte alchemica nel sacro Corano e in numerosi luoghi, facendovi allusione, glorificandolo e magnificandolo. Dio l'Altissimo dice per esempio in questo versetto del Libro Eloquente (il Corano):

> «Di': Dio è il creatore di ogni cosa, è l'Unico, il Vittorioso. Egli fa scendere l'acqua dal cielo sì che i fiumi scorrono nella loro dovuta misura, e la corrente porta schiuma galleggiante; da ciò che gli uomini arroventano con il fuoco, per ottenerne ornamenti o utensili, esce una schiuma simile a quella –.così che pone in similitudine il vero e il falso – e quanto alla schiuma, essa va perduta come cosa rigettata, mentre ciò che è utile agli uomini rimane sulla terra: così Dio propone le sue parabole» (XIII, 17-18).

Quegli esegeti del Corano che comprendono il vero senso[70], hanno trovato in questo prezioso versetto dei riferimenti evidenti al mondo dell'Arte alchemica, all'origine della Pietra Nobile, e al trattamento da farle subire. Non c'è dubbio che la sorgente dell'acqua della pietra Nobile sgorghi dal

70. Ar.: *ahl al-tahqîq*, coloro che hanno accesso al senso vero (*haqîqa*), per la comprensione del senso interiore (*bâtin*), esoterico.

cielo. Così «Dio fa ciò che più Gli piace» (vedi Corano, III, 25).

E sappi che i Filosofi hanno designato la Pietra Nobile mediante denominazioni simboliche. Essi hanno detto che è oro, tanto in senso proprio, quanto in senso figurato[71]. Ed è una cosa assodata e considerata come necessaria per loro che la Pietra Nobile è una in quanto alla specie, ma due [o nata da due] quanto alla persona e alla forma[72] nella composizione. Essa è Terra e Acqua, caldo e secco, freddo e umido, Sole e Luna, Acqua e Pietra, attivo e passivo. Tra questi doppi [termini], c'è rapporto [*nisba*] e accettazione. Capisci bene ciò che diciamo.

Così dunque, allorché l'operante ha aperto[73], la Chiave essendo ottenuta, ed egli ha colpito la Roccia con il bastone di Mosè, quando la Pietra trasuda, e ne scaturiscono dodici fonti, e ne colano l'Acqua, l'Olio, il latte e il miele, e la Pietra dei Filosofi si è nutrita di ciò che ne è sgorgato e se ne è allontanata, e ha preso un colore rosso con un irradiamento che affascina lo sguardo, allora è proprio l'oro dei Filosofi che viene chiamato la Pietra. E che cos'è l'oro volgare in rapporto a ciò che noi menzioniamo per tradizione e per esperienza? Capisci bene. Perché accade che l'intelligenza degli uomini resti stupefatta davanti a ciò.

71. Tanto più il senso figurato (*majâz*) sarà il senso proprio, trattandosi dell'oro dei Filosofi, tanto più questo sarà letto come *majâz*, l'oro «del comune» essendo preso in senso figurato.
72. Unità della specie (*naw'*) e dualità quanto alla pesona (*shakhs*) e la forma (*sûra*): è meno l'idea dell'androgino che quella della coppia ermetica che Jaldakî definisce qui (ovvero «unità dell'essenza senza confusione delle persone» nella Trinità).
73. Letteralmente: «quando l'apritore ha aperto». La radice FTH (aprire) ha ugualmente il senso di «vincere», «conquistare».

Questa è dunque la Statua intorno alla quale si radunano le genti nel sogno visionario [*al-manâm al-wahy*] di cui il Saggio ci ha narrato il racconto, e nella predica della quale essi hanno appreso le verità metafisiche nell'intenzione di coloro che comprendono l'insegnamento iniziatico. Il Figlio del Sole parla qui di se stesso, di ciò che è latente in lui e di ciò che è segreto. Egli divulga la sua realtà occulta, segreta, per colui che può capire il suo discorso, e parla chiaramente della sua sposa, la bianca vergine immacolata, bella e dolce al tatto, con una descrizione realista [*muhaqqaq*] che corrisponde alla libertà [*ikhtiyâr*] e al conseguimento, dopo l'apertura e la penetrazione. Il testo dice per spiegare l'operazione a uso del saggio qualificato: «[...] quando io mi unisco alla mia bianca e bella sposa, pura e dolce al toccarla». Egli non intende del tutto con queste parole, ciò che si conosce in Filosofia [*hikma*] come la «prima unione nuziale» [*al-tazwîj al-awwal*], per quanto questa sia il punto di partenza [*asl*]. E neanche egli intende qui la «seconda unione nuziale» a cui si applica il lavoro alchemico[74].

Ne è prova che la statua non diviene una Statua se non dopo che la si è fatta uscire dalla sua miniera originaria. Ed essa non diventa una Statua dotata di un corpo se non dopo un insieme di lavori, di trattamenti e di operazioni. Le si innalza un *minbar* ed essa non ne sale gli scalini fino al più alto se non quando è pervenuta al termine dell'operazione; essa non esprime il suo stato[75] con un'eloquen-

74. Jaldakî spiega altrove che la prima composizione (*tarkîb*) o unione nuziale (*tazwîj*) consiste nell'unione del Fuoco e dell'Acqua; la seconda, della riunione dell'Aria e della Terra.
75. Ar.: *lisân al-hâl*, vale a dire: «Lasciare parlare il suo stato senza avere bisogno di pronunciare una parola». Presso i sufi, questo «linguaggio silenzioso» esprime lo stato spirituale; raggiunge la nozione di «linguaggio degli uccelli».

za perfetta se non quando è diventata spirituale, umana, angelica, solare, luminosa, raggiante, di rango elevato, prodiga del suo insegnamento, con le sue parole e la sua eloquenza, all'insieme della creazione. Il Figlio del Sole spiega che la sua sposa è bianca, ha bellezza, grazia e luce, e che ha una pelle senza macchie; il che significa che essa è pura da ogni cattiva proprietà o sporcizia, da ogni difetto, e che è dolce al tocco. E la dolcezza, esatto opposto della durezza, non sfugge al Saggio.

5

Quanto al senso di queste parole: «Quando mi unisco a lei, si produce una crescita del suo splendore, e ciò indica che lei è in accordo con me», è questo un discorso veritiero che merita considerazione. Già i Saggi hanno fatto allusione a ciò nel passato, ed essi hanno detto: «La Natura si rallegra della Natura». Questo proposito ha origine nella Bilancia della Predeterminazione, la cui alta azione si esercita ininterrottamente; è la causa superiore per la conservazione dell'ordine del mondo tramite l'amore [*'ishq*] e la dilezione [*mahabba*], originato dal mutuo riconoscimento, dall'omogeneità di natura e dall'adattamento dell'uno all'altro.

È ciò a cui fa allusione il profeta veridico e sicuro [Muhammad] quando dice:

> «Gli spiriti sono delle legioni arruolate [fin dalla preesistenza]. Quelli che tra di loro si riconoscono [qui dabbasso] entrano in simpatia gli uni con gli altri. Quelli che si respingono mutualmente tra di loro sono in ostilità reciproca»[76].

76. Questo *hadîth* dalla forte reminiscenza platonica esprime ciò che Jaldakî intendeva, nel paragrafo precedente, per «Bilancia della predeterminazione» (*mizân al-taqdîr*). Qui i due piatti della bilancia, sono i due spiriti che si sono conosciuti

Così, è per corrispondenza di natura e lignaggio comune [*nasab*] che si esplicano l'accordo reciproco e la comune ascendenza, e che d'altra parte si spiegano l'ostilità reciproca, l'antipatia, l'avversione, l'odio, l'allontanamento di uno rispetto all'altro secondo la Bilancia della distanza e dell'allontanamento o al contrario del riavvicinamento per ciò che riguarda il cuore.

Quando dunque si sono riuniti l'Amante e l'Amata, dopo ardente desiderio e divampare di passione, e si sono completamente uniti nella congiunzione che comporta l'armonia, l'impegno reciproco e la consociazione, quando sono perfetti l'unione nuziale, l'accordo, l'unità amorosa, ecco che appare sui lineamenti del viso il mistero della luce e della bellezza. Allora, quando la felicità dilata il petto e il cuore è in allegria, ecco che il sangue sale dalla cavità sinistra del cuore fino alla superficie del viso. Il viso brilla del fulgore della luce dell'aurora [*bi-al-ishrâq*] d'allegria e di gioia nell'incontro dell'Amante e dell'Amata. È in questo senso che il Saggio eminente ha pronunciato i versi seguenti: meditali!

> «Io abbraccio [la mia Amata], la mia anima sempre colma di desiderio [per lei]
> ma dopo la stretta è possibile avvicinarsi ancora di più?
> Metto un velo sulla sua bocca affinché muoia la mia passione,
> ma il mio delirio amoroso non fa che accrescersi.
> L'amore che mi possiede mi consuma a tal punto

nelle presistenza. La Bilancia è in equilibrio quando si ritrovano e si riconoscono in questo mondo: è la «causa superiore per la conservazione dell'ordine del mondo con l'amore e la dilezione».

che niente di ciò che potrei bere riuscirebbe a calmarlo.
Questa passione in me non misura la sua fiamma
in modo che si vedano i due spiriti mescolarsi».

Considera dunque, fratello mio, come il Figlio del Sole menziona l'unione [*ittisâl*] per prossimità, e come egli afferma che dopo aver ottenuto il segreto della congiunzione e dell'esistenziazione[77], non possa accontentarsi di niente di meno della mescolanza, dell'accordo perfetto e dell'unione. Ciò conferma ciò che il Saggio [Apollonio] ha menzionato per bocca della statua, questa conoscenza che gli è rivelata [*wahy*] in sogno, riguardante il segreto dell'accordo perfetto e dell'accrescimento della bellezza e della grazia dopo il congiungimento, la fusione, l'unione e l'armonia.

6

Quanto alla spiegazione delle parole pronunciate [dalla Statua]: «Io sono colui che, se si congiunge a lei [alla sua bianca sposa] non c'è niente allora in questo mondo che sia di rango superiore a noi, niente che sia più perfetto di noi per potenza e magnificenza, niente che sia di una dignità più grande della nostra», io dico: nei segreti delle nature dei congiungimenti[78] Dio l'Altissimo ha posto degli indizi rivelanti le modalità connesse agli esseri, perché esse sono dei segnali [*'alâmât*], soprat-

77. Esistenziazione, ar.: *îjâd*. Il manoscritto A dà *ihâd*, unificazione.
78. «Le congiunzioni»: l'arabo *qirânât* definisce il rapporto astronomico tra due pianeti allo stesso modo dell'unione e del matrimonio umani. Non si tratta qui di astronomia ordinaria. Con i loro movimenti il sole e la luna formano i disegni di un testo cifrato, che ci può informare sui cambiamenti di stato nelle entità terrestri.

tutto la congiunzione del sole e della luna che si produce una volta alla fine di ogni mese; allora si produce la consociazione [*al-ijtimâ'*] tra i due. Allorquando si produce questa congiunzione, non c'è niente in questo mondo che sia di rango superiore al loro, né più perfetto di loro per potenza e magnificenza, né di dignità più grande. In effetti, Dio li ha colmati e ha fatto di entrambi rispettivamente i segni della notte e del giorno. Nella forma [*sûra*] della loro consociazione alla fine di ogni mese, Egli ha posto dei simboli e degli indizi prefiguranti tutti gli eventi che accadranno durante i mesi a venire negli Elementi, le Nature [*al-tabâ'i'*] nei tre regni, nell'abbondanza delle acque e dei fiumi, nei cambiamenti dell'atmosfera e nell'insieme dei movimenti relativi alle grandi città, i capovolgimenti di sorte [*al-taqallubât*], i viaggi, l'arrivo delle notizie, il procedere delle navi tra le acque e i venti verso ogni paese, le nascite che si produrranno nel corso di tale mese, le questioni e le scelte che si porranno in futuro.

Lo stesso avviene quando si produce la seconda composizione[79], e il Sole e la Luna sono associati nel principio prodotto dall'Arte [alchemica] in una congiunzione propizia, scelta al suo preciso momento tra i giorni e le notti. È per questo che il Saggio enuncia, dando la parola alla Statua d'oro, ciò che conviene alla coppia formata dalle due fonti di luce [il Sole e la Luna] quando sono riunite. Niente è allora di rango superiore al loro, niente più perfetto per potenza e magnificenza, né di una dignità più grande. Lo stesso anche nel «mondo prodotto dall'arte», quando sono riunite e in congiunzione; perché allora deriva dalla loro coppia ogni essere, come bellezza. Comprendi

79. Cfr. sopra, nota 74.

bene la saggezza e abita questa dimora. Poiché tu sei sicuro finché resti legato a noi da un atto di fiducia.

8

Quanto al senso di queste parole (pronunciate dalla Statua): «Non proviene da me un mio simile se non dopo la mia unione nuziale con la mia sposa che concepisce da me un mio simile», è ciò a cui fanno allusione i Saggi quando dicono: «Le cose producono i loro simili e fanno uscire da esse stesse i loro analoghi». Ed è anche a questo che mirava il Saggio consapevole del segreto nascosto, Dhû al-Nûn[80], quando (in versi) diceva:

> «Dall'asino è generato l'asino,
> e l'ippodromo fa conoscere i segreti dei cavalli.
> Il ramo [*far'*] non assomiglia a nient'altro che alla sua radice;
> esso le è analogo quanto al suo proprio ramo e alla sua forma.
> Rifletti, paragona. Se sei capace di deduzione, ciò che ricerchi non ha niente di oscuro.
> Se arrivi a una chiara conoscenza [dei rami]
> otterrai in ricompensa degli insegnamenti sulle qualità [delle radici]».

Io dico: analogamente allorché il Saggio [l'alchimista] ha operato l'unione nuziale tra il Figlio del Sole e la Figlia della Luna, costei concepisce da lui il suo simile, un essere bello quanto lui, al quale niente può essere comparato per il fascino dei tratti. Comprendi bene! Noi passiamo attorno al tuo collo questo magnifico segreto, come una collana.

80. Sufi egiziano, morto nel 245 H. [859], al quale sono attribuiti un certo numero di trattati e di detti in scienze occulte. Sulle opere alchemiche trasmesse sotto suo nome, cfr. SEZGIN, *op. cit.*, p. 273.

Quanto al senso di queste parole: «Poiché quando la semenza è stata seminata e ha germinato, essa è in seguito mietuta, poi macinata e trasformata in pane, e diventa il nutrimento delle bestie e degli uomini. Il mondo è prospero, le creature vivono. Per nostro effetto, ecco che vive in agiatezza colui che non aveva potere di niente. Mai [questo nutrimento] sparisce o è annientato perché è un dono sublime che viene da Dio e ci è elargito», io dico: si sono indicati i fondamenti della generazione in base a un rapporto di lignaggio [*nisba*] e secondo l'ascendente originale. La generazione dell'uomo risulta dalla realtà delle specie [*naw'iyya*] umane, quella delle piante dalla realtà delle specie vegetali, quella animale dalla realtà delle specie animali. Ugualmente il minerale, per la sua provenienza, rimanda alla realtà delle specie minerali. [Il Figlio del Sole] lo paragona, in metafora, con la semenza che, quando è stata seminata e ha germinato, viene in seguito mietuta e macinata, trasformata in pane, e diventa il nutrimento degli uomini e delle bestie, e il mondo prospera, le creature vivono. È la ragione per cui le genti designano correntemente il pane con il nome di *'aish*[81], come se il pane fosse una metafora della vita, poiché ne è l'alimento. Un uomo saggio ha anche detto: «Il pane è Adamo [la razza umana] nella sua interezza», vale a dire che il nutrimento dipende solo da lui: sì che quando si ottiene il pane si è trovato tutto il nutrimento, e quando manca, è tutto il nutrimento a mancare, poiché non c'è vita che grazie al nutrimento. E anche se tu trovi alimenti diversi dal pane, esso nondimeno è insieme l'origine e la conseguenza, è ciò che dà la vita, è la vita stessa.

81. Nome corrente del pane nell'arabo parlato in Egitto, paese dove Jaldakî trascorse l'ultima parte della sua vita.

Da ciò [questo Saggio] ha detto: «Commette l'errore degli ignoranti chi dichiara la Pietra Nobile è il grano». Alcuni Saggi non la designano così se non considerando che il grano è il nutrimento dell'uomo e produce il sangue, il quale è la vita dell'uomo, così come il liquido seminale, che è l'origine dell'esistenza dell'uomo; che produce l'acqua e la fonte della vita e del pudore, e il grasso, in cui sono il segreto e le segnature [*al-âthâr*]; il latte che è il nutrimento dei nutrimenti e dei bambini piccoli; il sistema pilifero, la bile gialla[82], che è l'albero dell'immortalità e dell'immutabilità, che fu vietato ad Adamo nel Paradiso. Ed è l'albero che fu la causa della prova. Comprendi bene tutti questi simboli perché corrispondono perfettamente alla Pietra dei Filosofi, dopo matura riflessione, per analogia con i suoi stati e le sue azioni.

Nondimeno dirò questo: i Filosofi non seminano nella loro terra che la semente che produce le cose desiderate, simili al grano e agli altri nutrimenti, bevande, vestiti, organi, così come tutte le cose e gli utensili di cui hanno bisogno. In effetti la semenza dei Filosofi produce l'Elisir e questo produce la sovrabbondanza. Allora quando il lavoro del Filosofo ha generato un risultato analogo, gliene basta una piccola quantità per nutrire una grande folla di uomini e animali. Quando si è allora generalizzata la sua abbondanza, uomini e bestie possono vivere. Questo mondo prospera e i mezzi di sussistenza si accrescono per favore divino.

In breve, il Figlio del Sole proclama ciò che Dio l'Altissimo ha prodigato a suo padre, e in seguito a

82. Su questo ruolo essenziale attribuito alla bile gialla (*mirâr*) – cioè l'elemento secco e caldo –, cfr. *Dix traités d'alchimie* di JÂBIR IBN HAYYÂN, trad. P. Lory, Parigi, Sinbad, 1983, pp. 101-103. Altra lettura possibile: *marâr*, una specie di biancospino.

lui stesso, in sovrabbondanza di doni. In effetti, Dio ha da una parte attribuito in proprio e ha dato a suo padre il Sole una luce e uno stato che non ha conferito ad alcuno dei corpi celesti: Egli ne ha fatto nei cieli un re, tra le sette sfere un sovrano, al quale i nobili angeli ubbidiscono. D'altra parte Egli ha attribuito da sé a suo figlio l'oro nel mondo inferiore, per la miniera dell'attribuzione specifica, la nobiltà e la nobilitazione. Quando dunque il Filosofo l'ha educato, l'ha trasferito alla «miniera dei Filosofi», gli ha applicato la propria Chiave sublime, e ne ha perfezionato l'educazione tramite gli ingredienti della Pietra Nobile; e in seguito l'ha unito alla sua bianca e dolce sposa, come è stato detto più sopra, allora nascono da lui il suo simile e i due Elisir del Sole e della Luna. Allora, nessuno spazio può più contenere la precellenza che Dio ha prodigato alla loro coppia, e nessuna durata potrà annientarla o cancellarla. Perché la produzione del segreto della loro coppia è un dono di Dio l'Altissimo, poiché contiene il segreto divino che è il segreto del suo Nome il Generoso [*al-Karîm*[83]]. Comprendi, fratello mio, i fondamenti dell'insegnamento iniziatico che ti abbiamo spiegato. Produci nel tuo pensiero[84] la forma della Statua d'oro, il tempio del Sole, il *minbar*, la cupola, l'aquila che la sovrasta, e domanda a Dio il Generoso, l'Elargitore, di farti arrivare alla chiave e di toglierti il velo dagli occhi.

83. Cfr. sopra, nota 33.
84. La manipolazione degli oggetti naturali serve di supporto a una meditazione che costruisce la statua interiore, il corpo sottile e il mondo immaginale di costui. Ogni prosperità sopra descritta, quella degli uomini e delle bestie, concerne allora la popolazione di questo mesocosmo.

8

In seguito il Saggio (Apollonio) rivolge per bocca della Statua un discorso fermo e preciso indirizzato agli iniziati, da parte di suo padre il Sole, dicendo:

«Io sono colui che illumina l'Aria con la sua luce. Sono colui che scalda la terra e ne fa uscire la meraviglie vegetali. Io sono colui che, per sua autorità sovrana, respinge l'oscurità delle notti. Sono io che faccio sorgere i giorni del mondo. Io faccio crescere tutti i fiori. Io rivesto di luce ogni cosa che possiede la luce. Ogni cosa bella, ogni cosa graziosa e brillante, proviene dalla mia arte e dalla mia opera. Colui che rivesto con una parte dei miei vestiti, costui percepisce la bellezza completa e la luce totale, perché il mio colore è il più bello, il migliore e il più brillante dei colori...»

Commento. Sappi che Dio l'Altissimo ha creato l'Universo intero e l'ha diviso in due parti, una, attiva, [che esercita la sua azione] su di un'altra, passiva[85]. E siccome appartiene alla condizione dell'agente (l'attivo) il comprendere, il proferire e il discorrere, gli è proprio il dire: «Io ho agito, io ho chiesto», così come il sovrano dichiara: «Noi abbiamo ordinato, noi abbiamo prescritto», con il plurale di maestà; e come il giudice [il *qâdî*] dichiara: «Io ho giudicato, io ho deliberato, io ho firmato», e la sua parola si applica permanentemente. Lo stesso quando l'uomo afferma: «Ho agito in tale e tal'altra maniera», e ugualmente si possono rapportare al sole gli atti e le segnature che egli pone, che Dio ha istituito per lui. Ma l'agente in realtà e

85. Letteralmente: «un agente (*fâ'il*) in un recipiente (*qâbil*)».

in senso assoluto, è Dio l'Altissimo, e l'insieme degli atti che procedono negli esseri a partire da un agente qualsiasi, hanno luogo grazie al Suo aiuto [*madad*], alla Sua potenza e alla Sua volontà.

Così, ogni agente che agisce su un paziente [un ricettacolo, *qâbil*] tra le cose create, produce la sua azione grazie all'energia che Dio gli ha conferito, e l'origine di ciò che alimenta questa energia viene dalla potenza divina. Se supponiamo che Dio sopprima l'alimento di questa energia, quest'ultima sarebbe abolita essa stessa, l'azione non potrebbe avere luogo, e la capacità di agire sarebbe sottratta all'agente in quanto agente. L'agente non sarebbe quindi un agente, non ci sarebbero per lui dei pazienti su cui agire, e sarebbe in posizione di arresto e di impotenza. La forza e la potenza appartengono dunque a Dio l'Altissimo. È Lui che provvede allo spirito della vita. Spetta a Lui di dare la vita, come di togliere la forza e l'alimento di questa forza, e di produrre allora la morte. Egli è il Vivente, così che «non c'è altro dio che Lui, il Signore del Trono magnifico» (Corano, XXVII, 26).

Dunque, in virtù di queste precisazioni, allorché l'agente di una cosa dichiara: «Io ho fatto questo», il suo dire è metaforico sotto un certo aspetto, e vero sotto un altro. Poiché da una parte, la forza tramite la quale agisce non gli è data per essenza – perché se gli appartenesse per essenza, egli avrebbe ugualmente la potenza per essenza; ne seguirebbe che egli sarebbe il creatore dei suoi propri atti, e che la potenza emanerebbe da lui per la sua essenza stessa, non certo per effetto di un altro, ciò che è impossibile, poiché egli è l'agente rispetto a una certa forza e tale forza tramite la quale egli è attivo necessita dell'alimento che gli viene dal Creatore Vero e Instauratore. Quindi quando l'agente dichiara: «Io ho fatto e disposto così», è sot-

to questo aspetto una metafora. E d'altra parte, il vero senso della proposizione, è che l'azione emana da lui *ad extra*, tramite la forza che Dio fa esistere per lui, sebbene questa forza abbia bisogno del soccorso del Creatore. L'agente è allora l'agente prossimo grazie a una forza che gli viene accordata come dono dal Creatore, ma resta sempre possibile che questa forza gli sia tolta, perché in realtà non gli appartiene. Gli è conferita per una durata determinata, in seguito Dio gliela toglie, se lo vuole – non ci sono divinità eccetto Lui, Egli fa vivere e fa morire (Corano, VII, 158), ed Egli ha potere su tutte le cose. Comprendi bene ciò.

9

E il Saggio dice, per bocca della Statua d'oro che a sua volta dà la parola al Sole, sovrano delle sfere celesti e luce del mondo[86]: «Io sono colui che illumina l'Aria con la sua luce». Occorre qui che il Saggio e il ricercatore [*tâlib*] si rappresentino l'Elemento Aria e la sua quiddità [*mâhiyya*], perché il giudizio che si dà di una cosa deriva dalla rappresentazione che ci si fa di essa. Io dunque dico per farlo comprendere: l'Aria è un corpo sottile [*jism latîf*] che sfugge allo sguardo, e si manifesta nei suoi effetti [*âthâr*]. Si espande in tutto lo spazio [*fadâ'*] in quanto spazio [vuoto] e in tutti i corpi cavi. Penetra in tutte le parti degli animali e dei vegetali; occupa gli strati dei terreni quando vengono rivoltati, salvo i minerali le cui parti restano

80. Abbiamo dunque qui un discorso a due livelli: il Saggio parla seguendo la lingua della Statua, l'*io* è dunque l'*io* della statua. A sua volta, questa parla per bocca del Sole, e qui l'*io* è quello del Sole di cui essa è il figlio. Si prevede una difficoltà che non esisteva per Apollonio: Dio è l'Agente tramite il quale agiscono gli agenti. Ma qui è il Sole l'agente tramite cui agisce l'agente-essere che illumina.

compatte e si compenetrano in modo che l'Aria non possa entrarvi. E siccome Dio l'Altissimo ha messo la sfera dell'Aria tutto intorno alle due sfere dell'Acqua e della Terra[87], il vuoto che si estende tra la terra e il cielo, riceve necessariamente, a causa della sua sottigliezza, la luce del sole. Accogliendone la luce che gli arriva dal sole, è l'ausiliario del sole per espanderla a tutti gli orizzonti. Esso comunica questa luce e questa lucentezza, e le fa entrare in ogni cosa suscettibile di esserne penetrata[88]. È dunque vero il detto che l'Aria rischiara con la luce del sole la totalità degli esseri, con il permesso di Dio l'Altissimo.

Quanto alle parole: «Io sono colui che riscalda la terra», sappi che il calore del sole cade sotto i sensi, non ci sono dubbi della sua esistenza nel mondo inferiore. Ma per quanto concerne il mondo superiore, c'è una controversia.

C'è chi afferma che la luminosità del sole è qualcosa che esiste nella realtà stessa della sua essenza, nel senso che la sua massa astrale è costituita di luce; ed è ciò che è vero.

Altri professano che il sole non possiede affatto la sua luce, ma che la sua massa astrale è trasparente, dotata delle stessa caratteristiche del vetro ben levigato. Quando la sua massa si alza agli orizzonti del nostro mondo inferiore, la luce di questa superficie levigata si riflette a partire dal corpo del Sole sulla sfera dell'Aria nel vuoto tra la terra e il cielo. Allora gli esseri sono illuminati, il calore e il riscaldamento si producono uniformemente e necessa-

87. Su questa cosmologia degli Elementi ripartiti in sfere concentriche, cfr. P. KRAUS, *op. cit.*, pp. 137 e ss.

88. L'Aria è dunque verso il Sole nello stesso rapporto delle cause seconde riguardo alla causa prima. L'Aria rischiara perché accoglie il Sole. Ecco perché è chiaro ovunque penetri l'aria.

riamente. Costoro appoggiano la loro tesi con l'esempio dello specchio perfettamente levigato e dei corpi trasparenti, come il cristallo e il giacinto. Quando vengono posti di fronte al Sole, l'irraggiamento di questo si riflette da tali corpi sulle cose verso le quali viene diretto. Allora si produce un forte riscaldamento. Accade persino che il cotone, il lino si infiammano, così come tutto ciò che, per natura, è facilmente infiammabile.

Io dico: C'è in questa tesi materia di riflessione, poiché se lo specchio non traesse il calore dalla massa astrale del sole, non rischiarerebbe e non provocherebbe la combustione. La luce è in realtà un dono che viene dal sole, è un bagliore luminoso. Ora, questo bagliore è nel mondo superiore una semplice luce, che non produce combustioni. Quando dunque si riflette questo bagliore luminoso sul mondo inferiore, è l'Elemento Fuoco a riceverne un'assistenza continua. Dopo, l'Elemento Aria riceve il suo alimento dal Fuoco. Così, l'effetto del calore e del riscaldamento nel mondo inferiore dipende dalle Bilance della posizione del Sole, dal suo tragitto, dalla sua inclinazione, dalla sua rivoluzione lungo la cintura zodiacale e i suoi vari settori.

Comprendi bene tutto questo. Così come l'Aria penetra l'insieme dei corpi, altrettanto accade per il calore del Sole. Ed è la ragione per cui il Sole afferma: «Io riscaldo la terra con il mio calore». Comprendi!

[...]

11

Quanto a queste parole: «E ne faccio uscire la meraviglie vegetali», questa azione del Sole cade sotto i sensi, non c'è dubbio. Essa avviene con il

permesso di Dio l'Altissimo perché la genesi della totalità delle parti dei vegetali ha il suo principio nell'Umidità dell'Elemento Acqua e nella Secchezza dell'Elemento Terra. È necessario che si produca, per i vegetali all'inizio del loro ciclo di vita, una sorta di riscaldamento che comporta una putrefazione in seno alla terra; poi, che essi subiscano un'altra sorta di riscaldamento, tramite l'intermediario dell'Aria e del calore che è penetrato dentro alla terra. Questa penetrazione dell'Aria e del caldo colpisce la parti vegetali in decomposizione nella terra, e questo le aiuta ad assorbire l'umidità e la secchezza in trasformazione. Ciò che la pianta ha così assimilato diventa un nutrimento «chimico»[89] continuo, che la fa crescere. Essa lo riceve, nel corso della sua genesi, gradualmente, ramificandosi. In seguito spunta dalla terra diventando una pianta verdeggiante, che ha operato la sua metamorfosi tramite l'elemento sottile della terra e dell'acqua, generata e nutrita dal calore umido e dall'Aria. E questa pianta non smette di crescere e di assimilare il suo nutrimento sottile, di produrre le sue strane meraviglie, i suoi fiori, i frutti, fino al suo termine. Senza il calore del sole, la penetrazione dell'aria, l'umidità dell'Acqua, l'elemento sottile della Terra [...], le meraviglie del mondo vegetale non potrebbero prodursi, poiché la potenza divina ha disposto che la genesi del mondo vegetale si producesse tramite questi intermediari e queste cause. Comprendi bene ciò. Se venisse dunque a mancare il calore del sole nell'insieme delle generazioni terrestri, la loro genesi ne sarebbe impedita, esse si corromperebbero dopo essere state sul punto di prodursi. Così dunque il calore del sole è propriamente – con il permesso divino – l'origine

89. «Chimica», ar.: ***kaymûsî***, «assimilato dal succo gastrico», ***kaymûs***, dal greco ***khumos*** (da cui «chimo»).

della crescita delle generazioni terrestri. Comprendi bene!

12

Per questo il Saggio dice per bocca del Sole: «Sono colui che scalda la terra con il mio calore e ne faccio uscire la meraviglie del mondo vegetale». Quanto a queste parole: «E io respingo, con la mia autorità sovrana, l'oscurità delle notti», io dico a commento: il Saggio ha già esposto chiaramente che il Sole possiede un'autorità sovrana [*sultân*] e che in realtà la sua regalità non esiste se non per mezzo della luminosità [*nûrâniyya*], il fulgore e l'irraggiamento [*ishrâq*] che Dio gli ha conferito; ciò a conferma di quanto ti abbiamo dimostrato, ossia che la luminosità e il fulgore possiedono autorità e forza. In effetti, la luce è la sostanza [*mâdda*] della vita, della natura spirituale [*rûhâniyya*] e del movimento. Per contro, l'oscurità delle notti comporta il freddo, l'immobilità e il congelamento, quindi la morte, a causa dell'assenza di luce dalla vita dovuta all'occultamento del Sole. Quando appare l'irradiamento dell'aurora [*ishrâq*] emesso dalla massa astrale del Sole, la notte è respinta, la sua oscurità arretra, il regno della luce e del giorno assume tutta la sua forza.

Ci sono in tutto questo segni evidenti della potenza preterna vittoriosa, affinché tu sappia, o uomo, che è qui ciò che genera la vita. Colui dunque il cui stato di luce appare, manifesta anche la vita. Colui che perde lo stato di luce, la sua essenza stessa si oscura tra le tenebre, anche se egli è tra i viventi[90]. In effetti, la luce manifesta [*zâhir*] è il ful-

90. Vale a dire: anche se è tra coloro che sono biologicamente vivi, è spiritualmente morto. La vita biologica è un derivato, un fenomeno momentaneo dovuto al fatto che il corpo organico è il ricettacolo di una luce. Per questa Luce, che è essen-

gore aurorale che si alza agli orizzonti, e la luce nascosta [*bâtin*] è la conoscenza che guida verso la proclamazione dell'unità [*tawhîd*] del Dio Vero, Instauratore, Creatore.

Questa luce manifesta, causa della vita dell'uomo, è un accidente [*'arad*] che si separa da lui al momento della sua morte fisica, ma non diciamo che essa è un accidente se non fintanto che consideriamo che essa viene a ritirarsi dal corpo[91]. Quanto alla luce nascosta, gnostica, essa non è mai abolita, né si ritira al momento della separazione (dell'anima dal corpo[92]). Essa continua a splendere, con il permesso divino, sull'anima umana dopo la sua «morte». La sua vita ritorna verso l'anima, i cui elementi restanti della sua essenza interiore spirituale [*dhât bâtina rûhâniyya*] si uniscono di nuovo. Le parti in questione sono le seguenti[93]:

za della Vita e *dhât*, forma essenziale, nell'uomo, si tratta di vincere la morte nel senso vero, la morte spirituale, la sparizione della luce. È a questo che mira l'operazione alchemica meditata in queste tre fasi, è qui l'oggetto principale dell'insegnamento del *Libro delle Sette Statue*.
A proposito del senso della vita, che è schiudimento della luce nell'uomo, vedere questo passaggio del romanzo iniziatico ismailitico, *Il Saggio e il Discepolo*: «Sâlih è dunque morto? – No, ormai non morirà mai [...]» (Cfr. H. CORBIN, *L'Homme et son Ange*, Parigi, Fayard, 1983, pp. 159-160). Non si tratta di una metafora, la metafora anzi è la vita biologica.

91. Troviamo la stessa osservazione in Sohravardî: in sé, la luce è proprio una sostanza permanente, essa non è detta «accidente» che in rapporto al corpo in cui dimora momentaneamente.

92. È dunque questa luce che costituisce l'individualità spirituale che l'insegnamento alchemico ha per fine di risvegliare e di comunicare. Un'anima può morire, l'immortalità non viene data *eo ipso*: essa è una conquista spirituale.

93. Questa presentazione delle parti costitutive dell'individualità «interiore» dell'uomo differisce notevolmente da quanto ci è noto in altre visioni antropologiche, per quanto vi si trovino dei concetti utilizzati dai *falâsifa*: «intelletto materia-

– l'intelletto materiale umano
– lo spirito materiale umano
– lo spirito comune [*al-rûh al-mushtarak*]
– lo spirito sensitivo [*al-rûh al-hassâs*]
– lo spirito senza fumo satanico misto [*al-rûh al-mârijî al khannâs al-mumâzaj*[94]]
– la Natura Perfetta [*al-tibâ' al-tâmm*].

L'insieme di queste parti costituisce l'individualità interiore umana. Quando dunque la sua vita fa ritorno all'anima dopo la sua «morte» per l'illuminazione della luce della gnosi, per il soccorso continuo accordato da Dio l'Altissimo in retribuzione e ricompensa delle sue opere buone quest'uomo conosce dopo la morte ciò che ha compiuto nel corso della sua vita. Percepisce di essere morto e di essere tornato alla vita, ma tuttavia il corpo che gli era dimora e strumento, e con il quale faceva ciò che voleva nel corso della sua vita in questo mondo, è adesso corrotto, morto. Perdura dunque in questa luce permanente per essenza[95] nelle delizie del Paradiso, anche se si trova nel mondo intermedio [*barzakh*]. Allora, la luce si manifesta ai credenti secondo la loro fede. E questo persisterà dopo la resurrezione.

«Ma colui al quale Dio non dà luce, non avrà lu-

le» (*'aql mâddî*), «spirito sensitivo» (*rûh hissî*)... Occorrerebbe tutto uno studio solo per questa. Sulla nozione (ermetica) di Natura Perfetta, cfr. *En islam iranien, op. cit.*, indice s. v.

94. Questo termine di «senza fumo» è allusione a Corano, LV, 13-14. L'aggettivo *khannâs*, tradotto qui con «satanico», significa «furtivo», «pronto a scansarsi», e qualifica Satana nel Corano (CXIV, 4) e negli *hadîth*. Si può dunque supporre che sia la zona instabile, fragile e facilmente tentata dal composto umano ad essere qui delineata. È da notare che il Corano (XVIII, 48) qualifica precisamente Iblîs come «*djinn*».

95. Altra possibile lettura: «Perdura in questa luce permanente, nella sua *propria* essenza», *bi-dhâti-hi*, nella sua individualità spirituale interiore.

ce del tutto» (Corano, XXIV, 40). Perché quelli la cui personalità anteriore è ottenebrata sono dei cadaveri tra i viventi. Allora che ne sarà, *a fortiori*, nelle tombe! Infatti, passano per un castigo che è la tenebra del velo, fino al giorno della Grande Resurrezione[96] e noi chiediamo a Dio di guidarci e di assisterci. Che Egli ci assicuri la salute, il perdono e l'uscita da ogni via. Comprendi!

Tale è ciò di cui abbiamo voluto dare la spiegazione e la prova, ossia che la luce, la chiarezza, è la manifestazione suprema dell'esistenza, ed essa è l'alimento continuo che rallegra la vita di ogni esistente, con il permesso di Dio l'Altissimo.

13

Quanto alle parole [del Sole]: «Sono io che faccio sorgere i giorni del mondo», io dico a commento: i giorni sono dei frammenti disposti arbitrariamente[97] in un quantitativo instabile che si chiama «il tempo». Essi sono oggetto di conoscenza tramite calcolo, e di intelligibilità tramite il pensiero. È noto per evidenza che le notti succedono ai giorni, e che le notti e i giorni sono conservati con la ripetizione della notte e del giorno, e con il levarsi e il tramontare del sole sulle regioni terrestri.

Siccome Dio l'Altissimo ha creato [*abda'a*] i due mondi, superiore e inferiore, ha rivelato a ogni cielo la sua funzione, messo in movimento le sfere, ha fatto apparire la notte e il giorno, ha fatto perpe-

96. Sulle nozioni di «Grande» e «Piccola Risurrezione», cfr. il nostro *Corps Spirituel et Terre Celeste, op. cit.*, p. 194 e s. (testo di Mollâ Sadrâ) e p. 221 e s. (testo della scuola shaykhita).
97. Ar.: *qita' mafrûda*, vale a dire in geometria dei segmenti posti per ipotesi, a priori. Si tratta quindi di interuzioni, di frammentazioni che sono essenzialmente opere del pensiero, rappresentazioni mentali.

tuamente levarsi e tramontare il sole con il movimento e la ripetizione, allora, fin dall'origine, tu conosci i giorni del mondo, e l'intelletto può darne dimostrazione. Il punto è che questi giorni del mondo hanno necessariamente un inizio, perché il Creatore è Egli stesso l'origine, e la creazione è apparsa a partire dal suo atto esistenziatore. È per questo che l'inizio è un istante determinato, un momento conosciuto in Dio l'Altissimo. E anche se le creature lo ignorano, questo momento è conosciuto da Dio, esattamente precisato e pesato. Dal punto di vista della Saggezza [*hikma*], noi impariamo un certo numero di cose da questa domanda.

L'una è la conoscenza della realtà dei «giorni», come sono chiamati. Ci sono dei «giorni» e delle «notti» secondo l'espressione solita; ma non secondo la conoscenza della realtà del tempo in quanto tale [*min haytho howa howa*[98]]. Noi tratteremo in dettaglio del tempo, di ciò che è in realtà, al momento dovuto nel presente libro, se Dio l'Altissimo lo vuole. I giorni e le notti sono nei fatti dei frammenti di pensiero, il cui totale risulta dal calcolo della loro ripetizione a partire dai loro inizi stessi. Comprendi!

Una seconda cosa che noi impariamo, è che ogni cosa creata, che appaia all'essere, ha un inizio [*mabda'*] e che a ogni inizio corrisponde un istante determinato, un momento definito in questa quantità instabile che viene chiamata «il tempo», per metafora, poiché non è la Realtà [metafisica] del Tempo [*haqîqat al-zamân*]. In effetti rappresentarsi la realtà del tempo è così difficile che gli intelletti possono a malapena concepirla. Prova ne

98. Su queste questioni di «tempo assoluto» e di «tempo limitato» nel pensiero islamico, cfr. H. CORBIN, *Temps cyclique et Gnose ismaélienne*, Parigi, Berg International, 1982, pp. 39 e ss.

sia la divergenza che regna tra il popolo dei Filosofi[99] quando bisogna capire ciò di cui si tratta realmente: essi si riconoscono impotenti al compito. Si accordano sui movimenti della Sfera, e li designano con un'espressione elevata, grandiosa, che esprime bene ciò che essa significa. Essi dicono che è la «quantità instabile» [*al-kamiyya al-ghayr qârra*]. Comprendi!

Una terza cosa che apprendiamo dopo aver compreso la realtà degli inizi [*sihhat al-mabâdi'*] e della loro apparizione immediatamente a partire dall'atto creatore del Dio Instauratore [*mobdi'*], è che la cronologia di tali inizi è ignorata dalla scienza degli uomini, anche se la dimostrazione della loro apparizione effettiva esiste. Comprendi!

E la causa che comporta l'ignoranza degli uomini su questo argomento, malgrado la loro esistenza [sulla terra] da Adamo a oggi, è il fatto della generazione e della corruzione, della morte che fa scomparire gli uomini, le nazioni e gli accadimenti, ciò che comporta l'interruzione delle cronache registrate che ci informano dei popoli trascorsi e delle generazioni scomparse. Ne vedi tu un qualsiasi resto, nonostante che le loro vestigia [*âthâr*] ci mostrino la loro storia passata? Tuttavia, io dico che nell'interruzione delle informazione sugli inizi, c'è indizio evidente che degli avvenimenti sono avvenuti tra gli uomini, quali guerre, conquiste, saccheggi, distruzioni, devastazioni che hanno comportato la sparizione dei libri e delle cronache che erano state elaborate su fogli di carta nei gior-

99. Questa espressione *jomhûr al-hokamâ'* evoca il titolo *Turba Philosophorum* dato a un testo alchemico latino, probabilmente tradotto dall'arabo nel XII secolo, che relaziona su una riunione di una sorta di «sinodo» degli alchimisti più celebri, dove ognuno trasmette il suo insegnamento o il suo avviso sui principi e le operazioni della Grande Opera.

ni in cui regnavano la giustizia e la sicurezza in ogni epoca e stagione. Allora, quando avvennero le violenze, le devastazioni, l'alterazione dei costumi con la distruzione e l'oppressione, quando le carte furono distrutte dai saccheggi, e la durata della vita umana divenne troppo breve per registrare i dati del passato e ci si preoccupava soltanto dell'istante presente, allora si produsse l'oblio, la negligenza si abbatté su ogni registrazione scritta e non rimase alcuna storia di ciò che fu.

È la ragione per cui caddero nell'abbandono ogni resoconto scritto e la conservazione di tutto ciò che non fu enunciato per intermediazione degli inviati [*al-rusul*] e dei profeti [*al-anbiyâ*], soprattutto per il fatto che l'accanimento fanatico [*ta'assob*] opponeva genti di religioni diverse, [per il fatto] delle divergenze, delle alterazioni, delle mutazioni avvenute in ragione di accidenti implicanti uno iato nella trasmissione [*tawâtor*]. In ragione di tutto ciò, comprendiamo che l'inizio della creazione ci sia ignoto, nonostante l'evento sia accaduto. [Così] il momento primordiale della caduta di Adamo, precipitato sulla terra, è ignorato. Ci sono divergenze su questo punto, ed è impossibile concludere con certezza del fatto di queste divergenze, essendosi verificata l'interruzione delle trasmissioni – a meno, per Dio! che ciò non sia frattanto confermato dalle parole dei profeti. Noi non vi troviamo che dei propositi che non danno la certezza, poiché queste cose non sono state fissate per scritto. Ora, ciò che è stato messo per scritto, è ciò che è stato trasmesso [*mutawâtir*] e ciò su cui esiste accordo, come la storia di Mosè, quella dell'ascensione di Cristo[100], quella dell'egira del Profeta [Mu-

100. Secondo il Corano (IV, 156) e le tradizioni islamiche, Gesù non è morto sulla croce, egli è stato assunto vivente in cielo.

hammad]. Le cronache che vengono più tardi, queste sono ben registrate, come quelle delle dinastie omayyadi, abbasidi, fatimide, ayyubide, o il governo dei Turchi[101], nonostante che nel dettaglio di queste cronache molte pagine siano lacunose, secondo le tendenze proprie dei cronisti e le divergenze nelle versioni [dello stesso avvenimento], per il fatto, come abbiamo detto più sopra, dell'assenza di precisione nella registrazione dei racconti.

Nello stesso modo, la storia del Diluvio è ugualmente ignota, le opinioni divergono in merito, e i racconti delle sue origini non sono affidabili. Ne è prova questo versetto coranico: «Quante generazioni abbiamo fatto perire dopo Noè!» (XVII, 18) e «di tante generazioni tra questi!»[102] Quanto alla storia do Mosé, essa è stata trasmessa, senza interruzioni a partire dall'uscita degli Israeliti dall'Egitto. Così la storia dell'ascensione di Cristo [ai cieli] è attestata e trasmessa regolarmente. Ciò vale anche per la storia dell'egira del nostro Profeta, e a partire dall'egira fino a noi, questo è registrato e ben trasmesso, mentre le storie precedenti comportano lacune in ragione di quanto abbiamo detto.

Tale è quanto avevamo da dire, e che abbiamo imparato a partire dal discorso del Saggio Apollonio, attraverso le parole della Statua, la quale riporta il discorso del Sole: «Sono io che faccio levare i giorni del mondo». Comprendi!

101. Si tratta delle principali dinastie che hanno regnato sul mondo musulmano medievale (gli Omayyadi dal 660 al 750, gli Abbasidi a partire dal 750), in particolare sull'Egitto dove risiedeva Jaldakî, comme i Fatimidi (911-1171), gli Ayyubidi (1171-1250), e il «governo dei Turchi», cioè quello dei Mamelucchi, eretto nel 1250 che perdurava nell'epoca in cui Jaldakî redigeva le sue opere.
102. Corano XXV, 40.

14

In seguito il Saggio disse, per bocca della Statua d'oro che riportava i detti di [suo padre] il Sole: «Sono io che faccio levare i giorni del mondo; sono io che faccio crescere ogni fiore; sono io che rivesto di luce tutte le cose che possiedono delle luci». Io dico a commento di questo: le parole «io faccio crescere ogni fiore» derivano necessariamente dalla parola precedente: «Io sono colui che fa levare i giorni del mondo». Poiché il suo stesso atto di fare sorgere i giorni del mondo ha luogo per il rischiaramento [*idâ'a*], l'illuminazione [*ishrâq*], la luminosità [*nûrâniyya*], e per la persistenza della rivoluzione [solare] agli orienti e agli occidenti, il ritorno a ogni succedersi di notte e giorno, l'inclinazione della destra verso la sinistra e della sinistra verso la destra, e per il passaggio attraverso i punti dei due equinozi e dei due solstizi corrispondenti.

[Ora] come il sorgere dei giorni del mondo è rapportato al sole, egli deve dunque, logicamente, essere la causa della crescita di ogni fiore, e del fatto che ogni cosa che possiede la luce sia rivestita di luce.

Queste cose rivestite di luce esistono tra i minerali estratti dalla loro miniera, brillanti, luminosi, trasparenti e duri, come il giacinto, l'oro, l'argento, le perle e simili. Tra le piante, le luci si manifestano sui fiori, nei giardini. E negli animali ci sono belle e graziose apparenze[103], degli occhi attenti, degli sguardi contemplativi, e tutti i colori possibili. Il Sole è dunque la causa della manifestazione di tutte queste cose, di questi rivestimenti sontuosi, di

103. Letteralmente: «Di belli e di graziosi visi». Questa sensibilità alla bellezza della natura è da sottolineare, essa è rara nelle opere dei pensatori musulmani, che si tratti di *falâsifa*, o più ancora, dei teologi *motakallimûn*.

questi colori e di queste tinte limpide. Allora, comprendi! Perché all'origine stessa dell'essere dell'esistenza delle creature che emana dal dominio divino [*hadrat al-haqq*] c'è una luce che Dio fa diffondere. In seguito, Egli ha creato la più sottile delle creature, la più alta in potenza, quella il cui livello d'essere è il più prossimo al Creatore, la cui condizione è la più sublime, la cui dimostrazione è la più elevata: è l'Intelligenza Universale [*al-'aql al-kollî*] che fra le creature è la più cara a Dio. Con l'Intelligenza si produsse una diffusione di Luce divina grazie alla quale fu riempito il suo mondo e perfezionata la sua esistenza. In seguito emanò dall'Intelligenza una Luce divina che è una sostanzazione perpetua, in modo che Dio fece esistere [*awjada*] il mondo dell'Anima Universale, fino a che fu riempito il mondo dell'Anima e fu perfezionata la sua esistenza attraverso la congiunzione della Luce con il segreto dell'imperativo divino.

In seguito la luce si diffuse e amplificò in modo che Dio creò «lo Spirito che delimita»[104] gli assi d'orientamento, che è il primo dei Corpi; è il mondo del glorioso Trono – ciò fino a quando non fu completato il suo essere, ed egli si mise a muoversi e a roteare per il movimento universale, con il quale tu riconosci i giorni del mondo. Dopo la luce emanò e si amplificò a partire dal mondo del Trono, e Dio creò allora il *mundus imaginalis* [*'âlam al-mithâl*], e i corpi e le figure che esso racchiude. Allorquando fu perfezionata la sua esistenza, e la luce ne fu emanata, amplificata e aumentata, Dio

104. «Che delimita», *mohaddid*, è un aggettivo rapportato generalmente alla nona sfera, dove è più spesso situato il Trono (*'arsh*) divino che circonda tutta la creazione. L'affermazione seguente, che qualifica questo spirito (*rûh*) come primo dei corpi, non può definire che un'entità di una materia assolutamente sottile.

creò il mondo delle cose singolari, i sette cieli e i sette luminari. La luce ancora si diffuse e si amplificò: Dio creò il mondo inferiore, che inizia con l'Elemento fuoco, seguito dall'Aria, poi l'Acqua, la Terra e in seguito le altre creature.

Così l'origine dello spirito della vita è, come noi dimostriamo, l'emanazione della Luce divina.

[...] Noi qui non possiamo malauguratamente proseguire oltre la traduzione del discorso pronunciato dal Figlio del Sole nel suo Tempio. Vorremmo soprattutto prendere nota e fornire un'idea di questo racconto visionario, che delinea al meglio l'idea che i nostri alchimisti si facevano della loro scienza come di un'alta scienza spirituale. Il discorso della Statua d'oro, il Figlio del Sole, ritorna al mistero dell'oro in seno alla Terra per seguirlo nel microcosmo umano. Il suo completamento provocherà da parte di Jaldakî l'intervento del celebre testo *Dialogo della Regina Cleopatra con i Filosofi suoi discepoli.* È questo *Dialogo* che dà allora tutto il suo senso al discorso pronunciato dalla Statua sacerdotale del Figlio del Sole. Jaldakî consacra una cinquantina di pagine in folio a commento di questo *Dialogo* (i *Bâb* VII e VIII del secondo tomo del suo *Magnum Opus*). Beninteso si dovrebbero comparare la versione araba del *Dialogo di Cleopatra* così come ce lo trasmette Jaldakî con il testo greco che d'altra parte conosciamo. Non è una piccola impresa[105].

Citiamo qui qualche riga per indicare su quale prospettiva sfocia la predica del Figlio del Sole:

«Avendo preso la parola, Ostanès e i suoi compa-

105. Vedere qualche passaggio tradotto di questo *Dialogo della regina Cleopatra e dei Filosofi*, di A. J. Festugiére, *Hermetisme et Mystique païenne*, Parigi, Belles-Lettres, 1967, pp. 241-246 [*Ermetismo e mistica pagana*, Genova, Il melangolo, 1991]. Vedere anche Jack Kindsay, *The Origins of Alchemy in Greco-Roman Egypt*, Londra, 1970, pp. 253-277 (Cleopatra).

gni dissero a Cleopatra: In te si mantiene nascosta la totalità del mistero terribile e straordinario [...]. Dicci come le acque benedette scendono dall'alto per visitare i morti caduti, incatenati, oppressi nella tenebra e nell'oscurità dell'Ade [...]. L'anima e lo spirito si rallegrano del fatto che le tenebre siano fuggite lontano dal corpo e l'anima chiama il corpo che è diventato luminoso: risvegliati dal fondo dell'Ade, risuscita fuori dalle tombe, alzati e sorgi dalle tenebre! Perché tu hai rivestito la spiritualizzazione [*pneumatôsis*], la divinizzazione [*theiôsis*], poiché la via della risurrezione è giunta a te e il filtro di vita è penetrato fino a te [...]. E si sono uniti tutti e tre nell'amore, il corpo, l'anima e lo spirito, e sono diventati uno, e in quest'uno è nascosto il mistero. A causa della loro riunione il mistero è compiuto: il tempio è contrassegnato dal sigillo, e una statua è innalzata, piena di luce e di divinità [...]»[106].

Così si trovano riuniti i tre componenti del cerimoniale dell'alchimia come arte ieratica: motivo della statua, motivo del tempio, motivo del sacerdote.

Si intravede dunque molto bene come il dialogo di Cleopatra con i suoi discepoli forma l'orizzonte al quale si elevano i temi del tempio e della statua del Figlio del Sole, il primo dei sette templi e la prima delle sette statue del *Libro delle Statue viventi* di Apollonio di Tiana, e quanto assennata sia l'iniziativa di Jaldakî che richiama il Dialogo di Cleopatra a commento del libro di Apollonio. Come qui c'è bisogno della riunione dei tre affinché la statua si alzi, ugualmente Jaldakî insiste, l'abbiamo visto, sul fatto che la statua non diventa una Statua se

106. Trad. A. J. Festugière, *op. cit.*, Vedere anche *ibid.*, p. 244, n. 61 sul tema del Tempio e dell'Idolo (Libro di Kratès) che illustra al meglio la scenografia del *Libro delle Sette Statue* di Apollonio/Balînâs.

non dopo che l'oro è stato trasferito al di fuori della sua originaria matrice naturale, per diventare di natura spirituale, umana, angelica, solare... Una Statua in *mundo imaginali*. Una della «Statue interiori» di cui parla Giordano Bruno.

Alla fine del suo grande commento del *Dialogo della Regina Cleopatra con i Filosofi suoi discepoli*, Jaldakî introduce allora il *Grande Libro della Luna*, di Apollonio. Verranno in seguito i discorsi di ogni statua delle cinque altre divinità planetarie, ciascuna costituita del metallo «filosofico» che le corrisponde, e manifestantesi nel suo tempio con un cerimoniale analogo a quello al quale abbiamo assistito più sopra nel Tempio del Sole.

Il poco che ne abbiamo detto qui darà qualche idea dell'enorme lavoro che resta da compiere per penetrare nei dettagli delle profondità dell'alchimia islamica, erede di tutto ciò che la precedette, come «scienza della Resurrezione» che non può essere rivelata che agli iniziati. Ai nostri giorni ancora, la scuola shaykhita nell'Islam iraniano ha prodotto importanti trattati di alchimia. Tutte le recenti ricerche attorno ai testi alchemici latini hanno mostrato, certo, che l'alchimia è tutt'altra cosa che un capitolo della storia delle scienze, precorritrice della chimica. Ma parecchi testi latini sono ancora in manoscritto, come quasi tutti quelli dell'alchimia islamica, per non dire poi dell'alchimia taoista, dell'alchimia della cabala[107]. La speranza di arrivare a ricostituire la visione alchemica del mondo è una speranza escatologica? Quando si inizia lo studio di un trattato di alchimia, la lettura delle prime pagine va generalmente molto be-

107. Cfr. GERSHOM SCHOLEM, «Alchemie und Kabbal, ein Kapitel aus der geschichte der Mystik», in *Monatschr. F. Gensh. Und Wissenschaft dek Judentums*, 1925, n. 69 [vedere *Alchimia e cabbala*, Torino, Einaudi, 1995].

ne. In segutio facciamo una brusca caduta nel vuoto perché ci manca la *clavis hermeneutica*. Il segreto dell'arte ieratica è perduto per sempre?

IL *LIBRO DEL GLORIOSO*
DI JÂBIR IBN HAYYÂN

1. *Alchimia e Gnosi ismailita*

Due grandi progressi nello studio dell'islamologia durante le ultime decadi sono avvenuti senza contesto, da una parte la venuta alla luce e un avvio di edizione di questa vasta letteratura teosofica ismailita che a lungo era stata reputata perduta[1]; dall'altra parte la scoperta e la classificazione dei resti dell'immenso corpus di scritti alchemici arabi attribuiti per tradizione a Jâbir ibn Hayyân. Con ciò stesso si erano fondate le ricerche tendenti a fissarne l'origine e a svilupparne il contenuto, precisamente in connessione con quella fase essenziale che la Gnosi ismailita costituisce per l'Islam. Resta ancora molto da fare; alcuni testi di grande respiro devono essere compresi per consentire analisi approfondite di complessi di idee ancora da svelare.

Nondimeno la strada è stata aperta verso l'obiettivo dal gravoso lavoro al quale il rimpianto Paul Kraus aveva consacrato lo scopo della sua vita. È sufficiente sfogliare i tre compatti volumi che ne sono risultati per intuire i lunghi anni di ricerca e di abnegazione che sono stati necessari[2]. Identificare ciascuno degli scritti jâbiriani (che ne sia stato

1. Grazie specialmente ai lavori di Massignon, W. Ivanow, R. Strothmann.
2. Paul Kraus, *Jabir ibn Hayyân, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, t. I. *Le corpus des écrits Jâbirien*; t. II *Jâbir et la Science grecque*, Il Cairo 1942-1943 (Mémoires présentés à l'Institut d'Egypte, t. 44-45), qui indicati come: *Jâbir* I et *Jâbir* II. Questi due tomi erano stati preceduti da un volume di Testi scelti da Jâbir (*Mokhtâr rasâ'il*), Il Cairo-Parigi 1935, qui indicato come: *Textes*.

conservato il contenuto o il solo titolo) in vista di una bibliografia ragionata; coordinarne il sistema scientifico e tecnico con l'universo della scienza greca tardiva, non era pertanto che una parte dell'opera. Nel pensiero del suo autore, essa doveva trovare coronamento nello studio delle connessioni tra l'alchimia jâbiriana e l'universo religioso ismailita al quale Jâbir fa riferimento espressamente e frequentemente. L'opera si proponeva infine di riunire la tradizione dello Jâbir o *Geber* latino. La tragica morte di Paul Kraus (1944) non gli ha permesso, purtroppo, di completare l'imponente edificio che egli aveva intravisto[3].

Il piccolo libro che Jâbir intitola il *Libro del Glorioso* è uno di quelli che hanno la maggiore importanza per un tale studio sulle connessioni alchemico-religiose. Per quanto sia irta di difficoltà, ci si proporrà qui una traduzione letterale che ci si è sforzati di rendere quanto più possibile elegante. Un unico motivo, ma con due risvolti, sarà stato decisivo. C'era da tramandare il ricordo di un amico scomparso di cui avevo conosciuto da vicino il lavoro e il merito. È in sua compagnia che questa traduzione del *Libro del Glorioso* iniziò a nascere, quindici anni fa. I nostri ripetuti colloqui ci permisero all'epoca di prendere conoscenza delle nostre rispettive preoccupazioni rispetto alla concezione fondamentale dell'alchimia. Forse era allora presentita da parte sua la strada lungo la quale bisognava cercare

3. Solo l'introduzione allo *Jâbir* I sviluppa qualche tema religioso jâbiriano. Bisogna aggiungervi un corto, ma sostanziale articolo: «Les Dignitaires de la hiérarchie religieuse selon Jâbir ibn Hayyân» (*Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. XLI, pp. 83-97), Il Cairo 1942, qui indicato come: *Hiérarchie*. M. CHARLES KUENTZ ha stabilito la lista delle pubblicazioni del nostro compianto amico in seguito di un commovente necrologio, cfr. «Paul Kraus» (1904-1944) in *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, t. XXVII, Il Cairo 1945.

la chiave di questo universo dai simboli strani, il cui punto di partenza e quello di arrivo restano inafferrabili se non si dispone che delle categorie filosofiche o storiche impotenti a resuscitarlo veramente «al presente», perché gli sono estranee. Per questo, prolungarne il ricordo voleva dire portarlo a schiudersi come un'attesa il cui compimento avrebbe ottenuto di motivare la presente ricerca. Il suo disegno era di offrire al venerato giubilare a cui è dedicato questo volume [vale a dire C. G. Jung, a cui era stato dedicato il volume XVIII dell'*Eranos-Jahrbuch*, dove apparve questo studio, nel 1950, per il suo settantacinquesimo compleanno] uno di questi testi così difficilmente accessibili, ma che contiene una conferma delle ammirevoli analisi che hanno ormai accorpato il segreto dell'alchimia alla nostra stessa antropologia.

I lavori di Paul Kraus erano tutti orientati nel senso di una storia delle scienze. Le sue ricerche scrupolose tendevano a mostrare che la teoria jâbiriana per eccellenza, la teoria della Bilancia, «rappresenta nel Medio Evo il tentativo più rigoroso per fondare un sistema quantitativo delle scienze naturali». Restava dunque intenzionalmente assente ogni considerazione tendente a ricercare il processo psichico che ne fu la base e ne resta la chiave, quello che ne assicura la validità permanente nell'orizzonte dell'Anima, anche e soprattutto se non gli conferisce un senso tecnico congruo per un laboratorio dei nostri giorni. Per questo consideriamo come un compito non soltanto possibile, ma imperativo, la ricerca di una congiunzione tra le analisi e i commentari dei testi tecnici poco addietro ancora indecifrati e questa altra decifrazione che conduce al segreto permanente dell'Anima. Possa il presente lavoro portare a questa congiunzione un primo e modesto contributo.

Del resto la strada è tracciata, per il fatto che è adesso stabilito il significato religioso dell'alchimia jâbiriana. Anche lo storico delle scienze deve prestare attenzione al fatto che numerose indicazioni sparse nel corpus jâbiriano ne marcano nettamente l'orientamento verso una scienza dell'Anima e verso una realizzazione di cui l'Anima è essa stessa strumento e luogo. Senza dubbio si farà valere che conviene attribuirne le parti ad autori di epoche differenti (ma con l'escursione di un secolo al massimo). Questo non altera in nulla il concetto stesso di alchimia nella tradizione jâbiriana che, in quanto tradizione, possiede non di meno una propria omogeneità. Perché se, per esempio, la raccolta denominata *Settanta libri* descrive l'apparecchio di distillazione menzionandone i bastoncini di bambù e di mirto, è alle categorie di una scienza «secolarizzata» che erige a norma la sua sola evidenza, che bisognerà domandare di salvaguardare in questo caso il senso proprio? Il «senso proprio» qui non è quello che indica un'altra raccolta del corpus (i *Cinquecento libri*), quando il *Libro del Mercurio occidentale*[4] stabilisce che «non si tratta qui del mirto [naturale] che credete voi; poiché noi abbiamo il costume di togliere alle cose il loro vero nome, per donare loro quello di una cosa conosciuta». E quando il testo stesso dichiara che tutti i *Settanta libri* sono scritti in un linguaggio cifrato (*ramz*), e che i bastoncini di mirto corrispondono a ciò che Democrito ha chiamato «l'Uccello verde», questo non è senza dubbio né consumare la decadenza dell'alchimia, né costruire un'allegoria in base al senso attuale di queste parole[5]. Toghrâ'î, l'alchimista di Ispahan (m. 515 H. [1121]), seguiva espres-

4. Cfr. *Jâbir* I, bibliogr. n. 471.
5. Nonostante *Jâbir* I, pp. XXXV-XXXVI e II, p. 12, n.7.

samente la stessa via nel commento di Jâbir, mostrando per esempio nella metempsicosi un simbolo alchemico[6].

È importante non confondere un «simbolo» con una costruzione «allegorica», che è un'astrazione che si allontana e si priva della realtà sensibile. Sarebbe venire meno all'idea stessa dell'Opera. Il paradosso tende forse al meglio la sua trappola nei testi che trattano della generazione di un essere umano per mezzo dell'arte (cosa lontana dall'equivalere al significato moderno di «artificiale»); a prenderli secondo la positività di uno pseudo-letteralismo definito sotto un tutt'altro orizzonte, questi testi sono particolarmente stravaganti[7]. Sinceramente non credo che possa trattarsi qui della produzione di automi ai quali si insufflerebbe d'un tratto non si sa quale intelletto, uno di questi robot dell'immagine dei quali si compiacciono certe fantasie moderne, quando non ne tentano un'anticipazione tragica su degli esseri umani reali. Se si ha presente allo spirito tutto ciò che è stato sviluppato dalle analisi di C. G. Jung, non ci si stupirà di trovare nell'esposizione jâbiriana della «scienza del far-essere» (*'ilm al-takwîn*) la ricorrenza dei simboli dell'uccello e dell'uovo[8]. Ma mettere in dubbio (e con sfida) che la descrizione abbia un senso qualsiasi per un «uomo di laboratorio», non è per nulla tendere a ridurre l'insieme di questa scienza a una «allegoria» alchemica.

La presenza di questi simboli è un richiamo che lo strumento di questa scienza resta l'Immaginazione attiva, e che non c'è modo di porre il dilemma: o il senso proprio o il senso allegorico. Il senso proprio dell'Opera alchemica è di dare vita al *Cor-*

6. Cfr. *Hiérarchie*, p. 94, n.3.
7. In particolare *Jâbir* II, pp. 97-134.
8. *Ibid.*, p. 109.

pus glorificationis, a questo essere nuovo che designano centinaia di nomi e di immagini differenti. Questa Operazione non si separa dalle materie sensibili che tratta, ma come indicava già Mircea Eliade[9], l'alchimia è una forma di ascesi che proietta il suo disegno sui corpi naturali, per interiorizzarli e fondere e macinare simultaneamente, nell'intimo dell'Adepto, il corpo mistico della risurrezione, esente da ogni impurità. Che Jâbir proponga come termine dell'operazione la generazione di filosofi-profeti sarebbe, altrimenti, un inesplicabile enigma o un'insopportabile assurdità. Inoltre, se egli descrive con cura la macina da confezionare e da usare (costruita a immagine del cosmo) facendo osservare che quest'Arte è paragonabile a quella del Fabbricatore di immagini, qui è la conferma più certa che questa operazione rappresenta la forma alchemica di quella che, in generale, congiungendo iconografia e ritualità, realizza simultaneamente costruzione oggettiva e assimilazione interiore. È una liturgia mentale, operante con realtà sensibili molto concrete, in cui proietta e realizza la drammaturgia della propria trasmutazione interiore[10]. L'alchimia presuppone essenzialmente questa attività ermeneutica a più sensi simultanei, che converte i differenti livelli del reale gli uni negli altri[11]. A questo titolo l'alchimia è un'applicazione, e forse l'applicazione per eccellenza, di quel *ta'wîl* o ermeneutica spirituale, *exegesis* dell'anima che è il fondamento stesso e lo scopo della teosofia ismailita.

9. Cfr. «Metallurgy, Magic and Alchemy», in *Zalamoxis* I, 1938, pp. 127 e ss. [e *Forgeron et alchimistes,* Parigi Flammarion, 1977, pp. 125 e ss].
10. Cfr. MIRCEA ELIADE, *Techniques du Yoga,* Parigi 1948, pp. 148 e ss [*Tecniche dello Yoga,* Torino, Boringhieri, 1984].
11. Cfr. *ibid.*, pp. 210-203.

Poste queste brevi premesse, sono necessari alcuni richiami per chiarire la natura del corpus jâbiriano, così come il posto e il significato che attengono al piccolo trattato di cui si leggerà in seguito la traduzione (§5). È a Berthelot che va il merito di aver fondato lo studio dell'alchimia araba su basi serie; ma tutto preoccupato dal problema dello Jâbir (o Geber) latino, e per carenza, del tutto scusabile all'epoca, di una documentazione sufficiente, in merito all'opera di Jâbir era giunto a dei rifiuti che oggi ci appaiono immotivati e sommari[12]. Per contrasto Holmyard raccolse, circa trent'anni fa, tutti gli argomenti possibili a favore dell'autenticità della tradizione: Jâbir sarebbe realmente vissuto nel II secolo H. [VIII della nostra era], sarebbe veramente stato il discepolo del Sesto Imâm, Ja'far al-Sâdiq, e sarebbe proprio l'autore della voluminosa collezione dei circa tremila trattati che gli vengono attribuiti[13]. È vero che, fra

12. Cfr. *Jâbir* I, p. x.
13. Holmyard aveva anche identificato il padre di Jâbir, Hayyân, come agente segreto della causa sciita in Khorâsân (Iran) all'inizio del III sec. H. / VIII sec. della nostra era (cfr. *ibid.* p. XLV). Sul possibile senso da dare alle informazioni di Jâbir concernenti i suoi maestri cfr. *infra* il nostro § 6. Jâbir è sobrio di dettagli sulla sua «vita»: viaggi in Egitto e in India, incontri con altri alchimisti, guarigioni da lui operate (*ibid.*, pp. XXXVI-XXXIX). Non c'è ragione di stupirsi se i bibliografi sciiti ufficiali non ne parlano. Tuttavia è inesatto (corr. Ad. P. XLI, n. 2) che la più recente, la *Dharî'a* dello sceicco Agha Bozorg (Moh. Mohsin) l'abbia escluso. Al t. II (Najaf 1356 H) al n. 218, si trova espressamente menzionato sotto il nome di Jâbir un *Asrâr al-Kîmiyâ* (Segreti dell'alchimia) che potrebbe corrispondere al n. 58 della bibliografia Kraus; ma il bibliografo della *Dharî'a* sembra confonderlo con quello che fu trovato sotto la testa di Jâbir, al momento della sua morte, il *Libro della Misericordia* (bibl. N. 5, pp. 5-8 e p. LVIII) che è il più antico del Corpus e vi occupa un posto tutto sommato a parte [può essere utile consultare: E. John Holmyard, *Storia dell'alchimia*, Firenze, Sansoni, 1972].

questi trattati, alcuni sarebbero forse composti da numerose centinaia di pagine stampate[14], ma molti altri si riducono alle proporzioni di un capitolo di qualche pagina. E se si pensa alle proporzioni monumentali dell'opera di un Ibn 'Arabî, non sarebbe materialmente impossibile che un solo scrittore abbia potuto redigerle. Ma c'è di peggio.

Seguendo J. Ruska che adottava una posizione intermedia, che esclude l'ispirazione diretta dell'Imâm Ja'far ma che accetta una tradizione avente i suoi centri in Iran[15] Paul Kraus fu condotto a un esame approfondito del problema[16], per giungere a delle conclusioni e riserve di un'estrema prudenza. Ne risulterebbe che il corpus fu l'opera non di un unico autore ma di tutta una scuola, e che le differenti raccolte che lo costituiscono si sono succedute nel tempo, in un ordine che si può approssimativamente ricostruire. Bisognerebbe datarne la fioritura

14. Sarebbe il caso del *Libro della Ricerca* (*Kitâb al-bahth*) bibl. n. 1800.
15. Alle tre sostanze note dell'alchimia antica (zolfo, mercurio e arsenico) una nuova scoperta tecnica aggiunge l'ammoniaca all'alchimia jâbiriana (da cui l'estensione dell'alchimia alle sostanze organiche). Siccome il termine *nûshâdir* con il quale lo definiscono uniformemente gli autori arabi, è di etimologia iraniana (*nôsh-âdar* «che beve il fuoco»), la scoperta potrebbe essere stata fatta nelle scuole alchemiche dell'impero sassanide, senza che si possa attualmente precisare di più. D'altra parte il sale di ammonio sarebbe già attestato nei testi cuneiformi assiri, cfr. *Jâbir* II, pp. 41-42.
16. Per il quale dovette redigere l'inventario sistematico di tutto il Corpus, ridando a ogni trattato il suo posto nelle collezioni che lo compongono (i LXX Libri, i CXII Libri, i CXLIV Libri delle Bilance, i Cinquecento Libri, ecc.) e comprendente oltre all'alchimia tutta l'enciclopedia (astronomia, teurgia, medicina). Dei circa tremila titoli menzionati o supposti, un po' meno di trecento (appena un decimo del totale) sono rappresentati da manoscritti attualmente reperibili. Si devono molti dati tradizinali all'enciclopedista persiano Shâhmardân Râzî (V/XI sec.) e all'alchimista Jaldakî (XIV sec.).

intorno al III e IV secolo dell'Egira (IX e X secolo della nostra era) e non al II H. (VIII) secolo. Ci sarebbe così qualche analogia tra la collezione degli scritti jâbiriani e quella degli scritti ermetici: attorno a un nucleo primitivo si sarebbe prodotta una cristallizzazione di idee e dottrine a cui il grande lavoro di Kraus si è applicato per rintracciarne le fasi[17]. Pertanto se si è in diritto di istituire un contrasto tra le collezioni aventi un carattere puramente tecnico, di dati chiamati «sperimentali» puri, e quelle alle quali abbiamo già fatto riferimento, che presentano un carattere speculativo e i cui dati sono interiorizzati, non è sicuro che questo contrasto sia assolutamente decisivo. Per parte nostra non crediamo alla possibilità di separare questi trattati gli uni dagli altri, senza frammentarne il significato, vale a dire senza isolare artificialmente un senso «proprio» e un sedicente senso «allegorico»[18]. Dovremo ritornare in seguito sul carattere e la portata della «scienza della Bilancia».

17. Cfr. *Jâbir* I, p. XXXIV.
18. Anche le variazioni tecniche (ad es.. quanto ai nn. 17 o 18) potrebbero apparire come secondarie e spiegabili. D'altra parte non sono molto portato a prendere seriamente il proposito del filosofo Abû Solaymân Sijistânî (morto dopo il 371/981. Da non confondere con il filosofo ismailita Abû Ya'qûb Sijistânî). Egli pretenderebbe di aver conosciuto (*Jâbir* I, p. LXIII), l'autore degli scritti jâbiriani, un certo Hasan de Mosul, che era tra i suoi amici e si sarebbe assicurato con la sua «frode» un lucroso e buon successo di libreria. Egli avrebbe scelto in ogni caso una strada decisamente laboriosa! Ma soprattutto la critica non può volere sempre guadagnare. Se si stima che l'enorme massa degli scritti jâbiriani ne esclude la attribuzione a un solo autore di nome Jâbir, non si vede perché l'obiezione dovrebbe cadere se si trattasse di Hasan de Mosul. Oppure costui era un *vero* jâbiriano? Ogni cosa resta sospesa. C'è da chiedersi a quale movente ha obbedito Abû Solaymân che aveva questo proposito nei riguardi del suo "amico"...

Molto più assennata e decisiva si presenta per contrasto l'obiezione tratta dalle referenze fornite dai testi. In primo luogo, il fatto che tra i più antichi trattati, alcuni si riferiscano agli scritti arabi attribuiti ad Apollonio di Tiana (Bâlînas). Ora, lo stesso medico e alchimista Mohammad Ibn Zakaryâ Râzî (m. ca. 320 H. [932]) data egli stesso questi testi all'epoca del regno del califfo Ma'mûn (198 – 218 H. [813 – 833][19]). D'altra parte e soprattutto, poiché è questo che dà all'alchimia jâbiriana il suo significato e il suo proprio marchio, c'è il fatto che la collezione dei *Libri delle Bilance* e quelle dei *Cinquecento Libri* si riferiscono all'insegnamento degli ismailiti, dei qarmati e di altre sette sciite scismatiche[19]. Presupposta così la fioritura di questi insegnamenti, appare invece con evidenza che le nostre collezioni sono state composte verso la fine del III secolo H. [IX] o all'inizio del IV H. [X].

Si vede quindi l'estrema riserva nella quale sul piano storico positivo si è al momento obbligati a mantenersi. Che ci fosse stato uno Jâbir ibn Hayyân alchimista, discepolo dell'Imâm Ja'far e morto a Tûs nel Khorâsân nel 200 dell'Egira, non c'è alcuna ragione decisiva per contestarlo. Ma che in questo caso, un buon numero di dati stessi del corpus postulino anche una pluralità di autori di data più tardiva, sarebbe difficile negarlo. Conseguentemente ci sarà infine suggerito che la figura di Jâbir, presente lungo tutti i libri, acquisisce un significato che va oltre il limite e il *situs* di un semplice individuo storico, e su un piano dove la frequente e solenne presa a testimone dell'Imâm («io ne prendo a testimone il mio Maestro») rivelerà il suo proprio ordine di verità.

19. Cfr. *Jâbir* I, pp. LVII-LVIII.

I riferimenti alle dottrine ismailite caratterizzano in proprio l'alchimia jâbiriana. Senza queste premesse, il *Libro del Glorioso* sarebbe un testo inintelligibile; occorre quindi rammentarle brevemente. Questo piccolo trattato, per buona sorte conservato, è uno di quelli nei quali si delinea con più decisione l'arco che collega e conduce la speculazione alchemica al sistema teosofico degli sciiti scismatici. Chi è questo «Glorioso» di cui libro è consacrato a definire il rango eminente tra le figure di un'enigmatica triade?

Il sistema del pensiero ismailita è in «forma» di circolo (nel senso della *Gestalt*). Penetrare in un punto è obbligarsi a fare il giro per comprendere. Prendiamo come punto di penetrazione precisamente la teoria dei Cicli che caratterizza la concezione ismailitica della storia e che è interamente adottata da Jâbir[20]. Essa pone una successione ciclica di rivelazioni che costituiscono la storia umana, la quale si divide in sette Periodi o millenari, inaugurati ciascuno da un Profeta. Aggiungiamo che al tempo del suo pieno sviluppo, la speculazione ismailita porrà uno schema ancora più grandioso: questi Cicli di sette Periodi alternano essi stessi una successione di Cicli di Rivelazione e di Cicli di Occultamento, la cui totalità costituisce il Grande Ciclo cosmico[21]. Il nostro Ciclo attuale di Occultazione non fa che succedere a un fortunato Ciclo di Rivelazione di cui il padre di Adamo fu l'ultimo Imâm, morto in piena giovinezza. Ogni Profeta inaugurante un ciclo è se-

20. *Ibid.*, p. LI.
21. Di cui il valore è calcolato in modi diversi. Si trovano 360.000 anni (*kalâm-i Pîr*, ed. W. Ivanow, Bombay 1935, p. XXXV) o meglio ancora delle rappresentazioni che rivaleggiano con quelle della mitologia Hindu (400.000 Eoni di 400.000 Periodi ciascuno; cfr. R. STROTHMANN, *Gnosis-Texte. Der Ismailiten*, Göttingen 1943, II/1, pp. 22-23).

guito da sette Imâm detentori del senso esoterico della sua dottrina alla quale essi iniziano, per intermediazione dei loro gerarchi, coloro che se ne mostrano degni. Il Settimo Imâm chiude il Periodo. Il Settimo Imâm di un Ciclo completo instaura la «Grande Risurrezione» (*Qiyâmat al-Qiyâma*).

La natura di questo Evento è già suggerita nei nomi stessi che designano il Profeta e l'Imâm e determinano il loro rapporto. Il Profeta è un Parlante (*Nâtiq*); egli *annuncia* la Legge religiosa. L'imâm è un Silenzioso (*Sâmit*); egli è il detentore del senso esoterico. Risalire dalla religione letterale fino a costui, è compiere l'*exegesis* spirituale, il *ta'wîl* («ricondurre, far ritornare»); ed è in questo che consiste essenzialmente la Gnosi ismailita. Il *Sâmit* è la tipicizzazione silenziosa della *Deitas abscondita*, la Divinità che resta assolutamente inconoscibile e insondabile[22]; da questa enigmaticità si origina l'ispirazione teofanica del pensiero ismailita, in contrasto con il dogma dei teologi della Legge e della lettera rivelata. Simultaneamente si annuncia come una perpetua istanza il possibile rovesciamento dell'ordine archetipico di precedenza. La dottrina ufficiale dei Fatimidi dà la precedenza del *Nâtiq* sul *Sâmit*. Jâbir in rivalsa, prendendo partito per la tendenza sempre latente nell'ismailismo e che fiorirà solennemente nell'ismailismo riformato iraniano (proclamazione della Grande Resurrezione ad Alamût, l'8 agosto del 1164) – dà la precedenza al *Sâmit* sul *Nâtiq*. Queste semplici premesse ci portano all'origine delle discussioni che occupano il piccolo *Libro del Glorioso*, concernenti l'ordine di precedenza tra le ipostasi della Triade-archetipo, in funzione della quale si tratta di determinare il rango del Glorioso.

22. «Che non raggiunge l'arditezza dei pensieri» (*man lâ tata-jâsar nahwa-ho al-khawâtir*), STROTHMANN, *ibid.*, p. 55.

Questa tematizzazione del «rango gerarchico» è non meno caratteristica. Gli ismailiti e altri hanno sviluppato un sistema complesso dalle articolazioni variabili (si possono avere cinque, sette, nove o dieci gradi che fanno seguito all'Imâm). Gerarchia e *ta'wîl* normano e modellano uno stesso tipo di ontologia. Presso Jâbir, lo sviluppo arriva fino a cinquantacinque gradi, corrispondenti alle cinquantacinque Sfere celesti. Questa moltiplicazione mantiene lo stesso pensiero fondamentale: i gradi della gerarchia terrestre esoterica corrispondono ai gradi della gerarchia angelica celeste. Ci sono degli «angeli» celesti e degli «angeli» terrestri, a tal punto che il termine *malâ'ika* (angeli) sarà applicabile ugualmente agli *hodûd* o dignitari esoterici; gli uni e gli altri sono ontologicamente caratterizzati come «persone spirituali» (*ashkhâs rûhânîya*)[23]. Tutto ciò, beninteso, ha la sua realtà in una regione «mesocosmica» sacrale, che dona il suo senso a ognuno dei gerarchi, maggiori e minori, ma questo «mesocosmo» sfida ogni inchiesta e verifica sociologica. Quanto alla nozione di «angelo» che definisce l'appartenenza a questo mondo intermedio[24], ci potrà forse finalmente aiutare a intravedere il senso misterioso del *Glorioso.*

La prima tendenza sarebbe stata di pensare che il Glorioso fosse l'Imâm atteso, colui che deve instaurare il regno della religione puramente spirituale. Infatti Jâbir proclama l'avvento molto vicino di questo Imâm in termini improntati al vocabolario qarmato-ismailita[25]. Compiendo in apparenza il

23. Cfr. *Hiérarchie*, pp. 85 e 92.
24. Da comparare forse con l'universo che Sohravardî definisce «Oriente-medio».
25. È il tema del *Kitâb al-Bayân* (Libro della Spiegazione) bibl. n. 785, cfr. *Jâbir* I, p. L (ed. Holmyard, *The Arabic Works of Jabir*, Parigi 1928), cfr. ancora *infra*, n. 33.

raddrizzamento universale, il suo primo atto sarà «la composizione delle Scritture sulle scienze occulte che erano state in esilio, così come l'esposizione dei loro argomenti»[26]. In nessun posto tuttavia Jâbir identifica il Glorioso con questo Imâm escatologico, seppure il Glorioso abbia egli stesso un senso escatologico. Il principio della sua investitura (egli è «adottato dall'Imâm») sovverte lo stesso ordine previsto della successione imâmica dinastica. Da subito bisogna cercare un'indicazione (ancora nessun testo di Jâbir ci consegna la costruzione definitiva) nella direzione dove si vede la visione alchemica saldarsi alla stessa rappresentazione dell'Imâm; è qui che si può sperare di scorgere come il Glorioso, in guisa di Imâm che proclama la Resurrezione, diviene anch'egli un Parlante, ma «parlante» il senso che libera, non già dettante la lettera che costringe, un Enunciatore che resta fissato sul Silenzioso (cfr. § III del testo).

Il tratto decisivo è in effetti nella connessione che si vede istituirsi. Nei circoli dove fermentavano le speculazioni religiose gnostico-ismailite, si dava per eccellenza il nome di Imâm[27] al «Risuscitatore» atteso alla fine del Ciclo, colui la cui apparizione instaurerà un mondo rigenerato. Ora, nel *Libro delle Rettificazioni di Platone*[28], nel quale Platone è considerato come iniziante il suo discepolo Timeo

26. Cit. *Jâbir* I, p. L.
27. Letteralmente: colui che *si tiene davanti* i fedeli durante la preghiera e su cui essi si guidano.
28. *Kitâb mosahhahât Iflâtûn* (bibl. n. 205) di cui resta da studiare il rapporto con il libro delle Tetralogie (*rawâbî*) conservato integralmente in latino e mutilo in due manoscritti arabi. È uno di questi «scritti di Platone» che hanno avuto corso presso i Sabei di Harran (utilizzato da C. G. Jung, *Die psychologie der Uebertragung*, pp. 180 ss., 246 ss. [*La Psicologia del Transfert*, Milano, Il Saggiatore, 1968].

ai segreti dell'alchimia[29], Jâbir gli attribuisce questa frase:

> «Non sai tu, figlio mio, che il mondo è costituito dal Fuoco, l'Aria, l'Acqua e la Terra? Se tu desiderassi riunire questi quattro principi, tu potrai produrre il Mondo. Ora, ci sono tre specie di Mondo: fai attenzione quale mondo tu desideri e mettiti a produrlo»[30].

Ma non c'è esitazione concepibile; il mondo che si tratta di produrre, è il terzo mondo. Già nel *Libro della Misericordia* e ugualmente sotto l'autorità di Platone, Jâbir enunciava una delle sue dottrine predilette: il parallelismo tra il macrocosmo, il microcosmo (l'uomo) e il mesocosmo che è identificato con l'Opera alchemica[31]. A questa identificazione risponde quella che nel *Libro della Regalità* (intitolato così perché si rapporta all'Operazione regale)[32], dà all'Elisir il nome di Imâm. È tutto il cosmo religioso dell'Imâm ismailita che si trova proiettato nell'Operazione alchemica: questo mesocosmo, questo Terzo cosmo o mondo intermedio, risolve simultaneamente la mediazione istituita alchemicamente tra il Cielo e la Terra e la drammaturgia cosmica concepita dalla teosofia speculativa dell'ismailismo. E la figura archetipica in cui si compie questa Risurrezione, al di fuori dei computi che abroga, sarebbe precisamente quella del Glorioso[33].

29. Cfr. *Jâbir* II, pp. 48 ss.
30. Cit. *Ibid.*, p. 51.
31. Cfr. *Jâbir* I, p. 7.
32. Bibliogr. n. 454.
33. Qui, in connessione con il *Libro dell'Imâmato* (bibl. n. 2958 nessun manoscritto noto) si inserirebbe uno studio su un testo straordinario, la *Khotbat al-Bayân* (menzionato specialmente nel *Libro della Pietra* e nel *Libro dell'Elemento del Fon-*

La scienza e la tecnica che presiedono a questa Operazione, operano su una materia che occorre ogni volta quantificare, ma questa quantificazione nei fatti non sarà applicata a comprendere solo ciò che, per la nostra scienza attuale, sarebbe propriamente quantificabile. Ciò che preoccupa la «scienza della Bilancia» (cfr. *infra*, § 4), ciò che la fonda e ciò che essa comprende, è propriamente l'Energia dell'Anima demiurgica del mondo; va da sé che queste note non possono proprio corrispondere alle nostre nomenclature e formule moderne, e il paradosso che questa scienza affrontava non poteva esprimersi che attraverso i simboli di un'algebra, che, considerata al di fuori delle sue premesse, non apparirebbe che come una «superstizione» o una materializzazione ridicola. È lo stesso simbolismo delle lettere, sono le stesse operazioni mentali compiute sull'indice qualitativo di queste lettere che Jâbir applica a scrutare l'archetipo della Triade divina, al fine di definire l'ordine gerarchico delle tre ipostasi designate dalle lettere-simbolo *'AYN-MÎM-SÎN*, ordinamento variabile in funzione del concetto stesso dell'archetipo. La soluzione personale di Jâbir si farà luce in questo *Libro del Glorioso*, di cui non è esagerato dire che «oltrepassa in ardimento e astrusità teosofica tutto ciò che la Gnosi dell'epoca ha potuto immaginare»[34]. Ardimento che si misurerà, in effetti, una volta compreso ciò che designano le tre lettere simboliche, e ciò che implica la precedenza del Glorioso sul *MÎM* e il *SÎN*.

damento). È un discorso messo sulle labbra del primo Imâm, ma che può essere compreso come pronunciato dalla Pietra dei Saggi. Jaldakî l'ha commentato. Ne esistono dei commentari sufi, particolarmente di uno sceicco dhahabita di Shîrâz, Mîrzâ Abû al Qâsim Hosaynî Shîrâzî (stampato a Shîrâz, 1344 H.). Questo discorso è escluso dalle raccolte sciite ortodosse.

34. Cfr. *Jâbir* I, p. LIII.

2. *Le tre ipostasi nella Gnosi sciita*

Seppure i testi noti siano ancora estremamente rari, si può stabilire che l'uso delle tre lettere simboliche in questione avveniva presso un gran numero di sette dello sciitismo estremista nei dintorni del III e IV secolo H. [IX – X], ma sembra che i soli Nusayriti l'abbiano conservato fino ai giorni nostri. Su questo punto è a uno studio magistrale di L. Massignon che dobbiamo le principali luci che illuminano in questo senso le discussioni contenute nel *Libro del Glorioso*[35].

Prima di tutto, il problema che si affronta qui è la simultaneità, la *coincidentia* dello storico e dell'eternamente presente; del concreto unico, personale, e dell'archetipico. Fra le tre figure storiche (Muhammad come Profeta, 'Alî come Imâm, Salmân come loro Compagno) e ciò cui le tre lettere iniziali dei loro rispettivi nomi si riferiscono come al loro archetipo, la relazione provata tesse un tale intreccio (come nel caso dei racconti evangelici) che nessuno scalpello critico può pretendere, senza frantumarne la trama, di isolare ciò che sarebbe convenuto chiamare da una parte biografico e storico, dall'altra parte leggendario e mitico[36]. Ogni persona e le sue *gesta* sono così altamente archetipiche, che esse sono rispettivamente proprio la personificazione e le *gesta* dell'archetipo. In questa simultaneità, si scopre contemporaneamente l'archetipo dell'Individuale e l'Individuale come ar-

35. L. Massignon, *Salmân Pâk et les Prémices spirituelles de l'Islam iranien* (pubblicazione della Société des études iranienes, n. 7), Tours 1934, qui indicato come: *Salmân*.
36. Cfr. l'analisi di C. G. Jung, *Psychologie und Religion*, pp. 159 ss. [*Psicologia e religione*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992]; e Massignon, *Salmân*, p. 9, sulla legittimità e l'autenticità dell'interpretazione mitica, o gnostica, di una personalità.

chetipo (persino negli eventi più personali). Ecco perché nella «ripetizione dell'archetipo» non ci sarà riduzione dell'individuale all'esemplare, nel senso di una riduzione dell'Evento alla categoria, che abolirebbe nei fatti ogni volta e l'individuale e l'Evento[37], ma piuttosto una promozione dell'Evento (in un senso tale che che ci sono anche degli «eventi in Cielo» cfr. la meravigliosa frase: «Il Paradiso sospirava per Salmân cinque volte al giorno»[38]; senza dubbio inconcepibile sul piano della nostra coscienza storica lineare di eventi isolati da ogni concomitanza con l'eterno).

Esclusa così ogni abolizione unilaterale, la ricorrenza dei Cicli della storia si propone come «permanenza del piano storico»; permanenza che rende possibile (allo stesso modo che questa è resa possibile da quella) la «ricorrenza ciclica degli archetipi scritturali» (così il caso di Muhammad che vuole partecipare personalmente ai casi di coscienza esemplare di tutti i profeti precedenti, re-citandoli)[39]. Anche qui c'entra l'eterno, permanente nella sua astrazione, e il tempo storico irreversibile e decadente, si inserisce in un mesocosmo dove il tempo individuale, trovandosi proiettato su un ciclo liturgico, si riconosce egli stesso reversibile[40].

37. Ciò che ELIADE giustamente tematizza come «Paradiso degli archetipi» nelle società arcaiche. Cfr. *Le Mythe de l'éternel retour*, Parigi 1949, pp. 75 ss., 117 e ss., 128 e ss. [*Il mito dell'eterno ritorno: archetipi e ripetizione*, Roma, Borla, 1999]. Ci sarebbe da spingere oltre lo studio del differenziale qui solamente suggerito.
38. Servita come titolo al cap. VIII della lunga agiografia di Salmân (*Nafas al-Rahmân*). Cfr. le cinque «Ore» della preghiera islamica.
39. Cfr. *Salmân*, p. 31. Sul «tempo» di tale racconto, cfr. il nostro *Récit d'initiation...* in *L'Homme et son Ange*, Parigi, Fayard, 1983.
40. Cfr. sulla nozione di «curva personale di vita» la penetrante analisi di MASSIGNON, *Hallâj martyr mystique de l'Islam* in «Dieu Vivant», XIII.

Già qualche cosa come questa presenza eterna della Persona individuale, nel e per il tempo liturgico, è ciò che propone per eccellenza un calendario (tale il calendario Mazdeo) dove a ogni giorno presiede un Angelo, ogni giorno avente come senso e contenuto quello di invitare a esistere (o almeno a tendere) «alla maniera dell'Angelo», a fare che questa «persona spirituale» sia questo Evento, questo giorno. Per questo è necessario «ricondurre» questo giorno al piano dell'essere (della persona) che gli dà il suo significato. L'Evento di quel giorno non sarà tale che per quella mediazione, vale a dire quel *ta'wîl* o ermeneutica spirituale che «riconduce» l'Evento ai casi archetipici tramite i quali soltanto può essere promosso come Evento «vero». Ecco il cerchio ermeneutico. Che il ministero di questa ermeneutica sia un ministero angelico, già le designazioni dei gradi della gerarchia esoterica menzionate precedentemente potrebbero suggerirlo. È la loro corrispondenza che va a proiettare la sua luce sulla figura intorno alla quale vertono le discussioni relative alla Triade *'AYN-MÎM-SÎN*, vale a dire la figura di Salmân, in assenza della quale la persona jâbiriana del Glorioso non sarebbe collocabile. La promozione di Salmân come «angelo» (*malak*) trasfigurante la sua condizione storica, sarebbe qui il tema centrale della ricerca dell'archetipo.

I tratti storici che delineano la figura di Salmân il Puro (Salmân Pâk) o Salmân il Persiano (Salmân Fârsî) sono inseparabili dal suo archetipo spirituale. Figlio di un cavaliere persiano (*iswâr*) della provincia del Fârs (l'antica Perside), è educato nel mazdeismo sotto il nome di Rûzbeh Marzubân. Egli diventa cristiano, dopo avere ascoltato con ammirazione sia l'ufficio liturgico in una chiesa, sia le esortazioni di un eremita in una caverna.

Espatria, va di città in città, risiede al seguito di maestri in ascesi, poi infine, avendo sentito parlare del Profeta e guidato da una vecchia di Isfahan, va a trovarlo alla Mecca. E lui, il giovane Straniero (che prefigura e prende in carico sulla sua persona tutti gli espatriati spirituali) diviene l'intimo e il compagno del Profeta e dei suoi. Intimità sancita dalle celebri parole «Salmân è dei nostri, noi i membri della Casa»[41].

Questa adozione muhammadiana valorizza ciò che fu l'opera di Salmân, vale a dire niente di meno che il ministero «angelico» del *ta'wîl* che porta l'archetipo a sfumare nel caso individuale, sì che la storia cessi di essere un *cosa* che colpisce le anime, e diventi una relazione istituita dalle anime stesse. Tale l'hanno vista e concepita gli imamiti, e più intensamente ancora gli ismailiti. È Salmân che avrebbe «aiutato il Profeta a prendere coscienza degli antecedenti scritturali delle sue rivelazioni»[42], a replicare in se stesso questi casi esemplari, e a farli nuovamente essere tramite il suo stesso essere. È Salmân che di conseguenza sarebbe stato il ministro del *ta'wîl* più originale dell'Islam, e che a tale titolo egli poté apparire come realmente investito del nome di Gabriele, l'Angelo della Rivelazione. O piuttosto, egli sarebbe in qualche modo l'angelo di questo Angelo, una individuazione dell'Angelo della Rivelazione, l'Angelo invisibile che traspare così tra i Compagni dati all'iniziato e che modellano la rivelazione divina in forma di iniziazione.

Ecco perché, dopo la morte del Profeta, il suo ruolo s'accresce ancora, nella misura in cui il *ta'wîl* viene concepito come superiore al *tanzîl* (la rivelazione del testo), e in questo senso Salmân diviene

41. *Cfr. Salmân* pp. 16 ss.
42. *Ibid.*, p. 31.

l'angelo-ermeneuta. Egli rappresenta in terra lo Spirito di esegesi, il Rûh al-Amr, Angelo dell'Imperativo divino, l'Emanazione divina che è lo strumento tramite il quale si realizzano i segreti disegni divini nel segreto dei cuori. E si può allora considerare che il *ta'wîl shakhsî* («ermeneutica personale») è lo strumento che permette a ogni anima, su esempio del Profeta, di ripetere in se stessa e per se stessa i casi esemplari, che seguono l'elezione e che modellano la propria esistenza; è questo spirito del *ta'wîl* che permette di riconoscere di ciclo in ciclo, in ogni generazione, coloro che personificano i protagonisti del dramma permanente, quelli che accettano l'Imam legittimo e quelli che lo rigettano[43].

Il ministero di Salmân tipizzato nel *SÎN*, assicura dunque la permanenza dell'archetipo nella ricorrenza dei Cicli, e conferisce a ciascun Evento il senso che lo costituisce come tale (qui si svilupperà la nuova dimensione propriamente jâbiriana). Ai caratteri tipizzati nella lettera alfabetica *SÎN* (carattere dello Straniero, dell'Adottato, su cui si modella il Glorioso del libro di Jâbir, carattere del ministro «angelico» del *ta'wîl*) si originano concezione e problemi della Triade divina. Salmân è il mediatore tra il Silenzioso e il Parlante, tra l'Imâm e il Profeta. Nel seguito dell'Imâm Ja'far (colui che Jâbir indica come suo maestro) e particolarmente nella persona di Abû al-Khattâb dal destino così tragico[44], tutta l'ingegnosità dei teologi sciiti oltranzisti

43. *Ibid.*, p. 34.
44. Fedele fino alla fine alla sua fede, contro la sconfessione stessa dell'Imâm Ja'far a cui la donò. Cfr. BERNARD LEWIS, *The Origins of Isma'ilism*, Cambridge 1940, pp. 32 ss., e in un libro sacro dei Kattabiti «La religione degli Ismailiti è quella che fu fondata dai discendenti di Abû al-Khattâb, che hanno dato le loro vite per amore del figlio di Ja'far Sâdiq, Isma'îl» (W. IVANOW, «Notes sur l'«Ummu'l-Kitâb des Ismaéliens de l'Asie cen-

si esercita nella formulazione di relazioni reciproche fra i tre archetipi spirituali ai quali corrispondono le tre personalità storiche. A seconda che il Silenzioso abbia precedenza sul Parlante o che vada inversamente, il concetto di SÎN e del suo ruolo si modificherà. Ne è quasi possibile una deduzione a priori[45].

Come viene notato con tanta sagacia da Louis Massignon, non si tratta di permutazioni indifferenti fra i tre termini, ma le variazioni dell'ordine gerarchico esprimono dei «concetti differenti dell'azione divina» nell'umanità. L' 'AYN è l'archetipo dell'Imâm ('Alî), immobile e silenzioso, miracolosamente occultato («l'Imâm nascosto» nello sciitismo) che introduce «la locuzione creatrice del MÎM nella dizione immateriale del SÎN che ispira agli iniziati i suoi ordini». Il MÎM è l'archetipo del *Nabî* (Muhammad) che promulga pubblicamente le decisioni divine. L'azione divina sarà concepita dagli adepti del MÎM come la crescente esplicitazione dei comandamenti enunciati da questo Enunciatore della Legge. Il SÎN è l'archetipo dello «strumento dell'iniziazione», la Soglia dove filtra la «luce illuminante». Per gli adepti del SÎN, l'azione divina è la penetrazione dello Spirito (Emanazione divina) nelle anime fedeli, elevandole gradualmente allo stato luminoso «angelico»[46].

Non si può qui insistere sull'opzione metafisica da cui si originano i due segreti ai quali si riferisce Jâbir nel *Libro del Glorioso*: gli adepti dell' 'AYN (o gli Aynîya) e gli adepti del SÎN (o i Sînîya).

Sembra che nessuna variante differenzi la dottri-

trale», p. 428, in *Revue des études islamiques*, anno 1932, qui indicato come: REI 1932).

45. Per le combinazioni teoriche possibili e quelle che furono ritenute di fatto, cfr. *Salmân*, pp. 37 ss.

46. *Ibid.* pp. 37 ss.

na degli Aynîya da quella dei Nusayriti[47]. Come si è già ricordato, per tutto questo pensiero teosofico la pura divinità spirituale è assolutamente ineffabile e inconcepibile; essa si epifanizza in un pleroma di esseri (o «astri») spirituali che ne emanano gerarchicamente. La prima di queste Emanazioni è di conseguenza il NOME (*Ism*) che enuncia il Significato (*ma'nâ*) della *Deitas abscondita*; questo Nome è esemplificato nell'enunciazione dell'Enunciatore profetico (*Nâtiq*) e simbolicamente rappresentato dall'iniziale del Profeta dell'ultimo periodo del Ciclo attuale, la lettera *mîm* (M). Ma la precedenza del Rivelato sul Nascosto, dell'Enunciato divino sul Significato divino considerato allora come una «idea muta», non sarà un paradosso? Per evitarlo si aprono due strade. Per prima, quella di Maymûn Qaddâh, discepolo di Abû al-Khattâb, che dissocia dalla Deità pura l'*absconditum* per identificarlo con il *Sâmit* o «Imâm silenzioso» opposto al Parlante o Enunciatore. Perciò diventa lecito, senza blasfemia né scandalo, ammettere la precedenza della sostanza del Nome, vale a dire del *MÎM*, sull' *'AYN*; e tale fu la tendenza degli adepti del *MÎM*.

In compenso, mossi dal sentimento della preminenza dell'Impronunciato e dell'Infigurato trascendente per sempre ogni enunciato e ogni figura, e il sentimento concomitante della necessità delle teofanie e della precellenza dei simboli, altri discepoli di Abû al-Khattâb considerano più volentieri l'equazione stabilita tra *ma'nâ* e *Sâmit*, Significato divino segreto e Silenzioso, che erano così identificati, restaurando il primato del Senso inespresso sull'Enunciato, sul Nome, ovvero del *Sâmit*

47. Per ciò che segue cfr. L. MASSIGNON: art. «Nusayris» in *Encyclopédie de l'Islam* e «Esquisse d'une bibliographie nusayrie» in *Melanges Syriens offerts à M. R. Dussaud.*

sul *Nâtiq*, dell'Imâm sul *Nabî*[48]. Precedenza archetipale che si esemplifica e si verifica di ciclo in ciclo. Fu, lo si è visto (§ 1), la tendenza alla quale si collegò Jâbir, anche se il suo schema della Triade differisce da quello degli Aynîya, ed è questa stessa tendenza che si potrà discernere nell'Ismailismo riformato di Alamût. Infine, la Triade le cui due prime ipostasi sono, nell'ordine di precedenza ammesso dagli Aynîya: *'AYN*, *MÎM*, – si completa e si compie con *SÎN*, l'iniziale di Salmân il Persiano, che assume in questo periodo del Ciclo il ruolo di iniziatore delle anime terrestri[49].

Se si è attenti al motivo intimo che predetermina lo schema della triade secondo i Nusayriti e gli 'Aynîya, si percepisce al contempo, come un'eco, quello che porta gli adepti del *SÎN* a formulare il loro, a svellere dal rango che lo subordina ancora al *MÎM*, per portarlo alla sommità della Triade, e ciò per un motivo che disegna un'iperbolica amplificazione di quello che portava gli Aynîya a esaltare l'Imâm silenzioso al di sopra del Profeta parlante. Ogni teofania è anche angelofania, ogni volta l'Abisso divino permane velato nelle regioni della transcoscienza, resta al di là di ogni ipostasi arcangelica del pleroma nel quale si epifanizza. Un pluralismo teofanico va di pari passo con il monoteismo speculativo rigoroso, così come il monoteismo della religione letterale procede parimenti a un dualismo che si ignora. Teofanicamente si può dire non tanto «tutto non è che simbolo» ma è proprio questo: Simbolo. Bisogna trascendere l'Enunciato della Parola decadente, quando è pronunciata, nel-

48. Cfr. il testo di BASHSHÂR SHA'IRÎ (morto ca. 180 H.) in *Salmân*, pp. 44-45.
49. Precedente, o dominante, una pentade di Iniziatori (paragonare gli schemi pentadici nel manicheismo. Non si può insistervi qui).

la lettera letterale; e nondimeno bisogna dire e pronunciare per non vacillare davanti all'informale, ben sapendo che sussiste il Silenzio non svelato che sfugge a ogni presa, anche a quella dell'essere. Il Simbolo si attiene a questo limite: dice e non dice, è parola e silenzio, è dizione immateriale, «riconduce» a qualche cosa d'altro, sollecita il *ta'wîl*, *l'exegesis* e *l'exodium*. Ora, è a questo limite che si attiene e mantiene il SÎN, l'Angelo-ermeneuta. Oppure si considera fin da allora in lui l'assoluto primato del Simbolo, perché da lui discendono le possibilità di dire e di concepire, perché egli ordina simultaneamente e di sfuggire alla trappola dell'Enunciato e nondimeno di riconquistarlo sull'infinita vitalità del Silenzio (qualcosa come la tensione che provocherebbe l'affermazione simultanea delle tesi Aynîya e Mîmîya, per trovare la sua soluzione nell'ottava superiore). Ci sarà allora uno schema che porrà il SÎN come prima ipostasi. Oppure ciò che si considera nel Simbolo, è il movimento ascensionale, la progressione illimitata che esso permette, sia pure nella Notte dell'informale, al di sopra di quanto Enuncia verso il Silenzio che riserva e si otterrà qualche cosa come lo schema jâbiriano della Triade. Tutto ciò, se ne ha coscienza qui, dovrebbe essere molto più profondamente meditato, a rischio di restare incompleti e oscuri; ma forse questo è sufficiente a lasciare intravedere l'affinità di Jâbir con gli adepti dell' 'AYN e del SÎN, allo stesso tempo di ciò che lo oppone ad essi.

Non è facile definire esattamente la setta dei Sînîya a cui mira Jâbir nel *Libro del Glorioso*. Si hanno tuttavia dei testi abbastanza precisi che fanno allusione all'esistenza di una setta Salmânica[50], che

50. Tra gli altri presso l'ismailita Abû Hâtim Râzî (morto ca. 322/934), cfr. *Salmân*, p. 43, o ancora al-Ash'arî che ricorda «delle genti che nella nostra epoca affermano la divinità di

può essere situata, pare, nel primo terzo del III secolo dell'Egira[51]. Si deplora tanto più amaramente che nessun manoscritto ci sia pervenuto dei libri come il *Vangelo di Salmân*[51], testo criptomanicheo citato da Bîrûnî, o della storia della Creazione che costituiva il *Libro dei sette combattimenti di Salmân*[52]. Nondimeno quest'ultimo fu la fonte di un trattato di gnosi proto-ismailita in persiano intitolato *Omm al-kitâb* (la Madre del Libro)[53] ancora in uso oggi tra gli Ismailiti del Pamir e che sembra dovuto a dei discepoli dello sfortunato Abû al-Khattâb (m. 138 H. circa). Ora, se sembra che Abû al-Khattâb fu il primo a formulare la tesi Sînîya (la Triade *SÎN-'AYN-MÎM*), è ugualmente verosimile che l'Imâm Ja'far gli avrebbe conferito con una formula di consacrazione il ruolo di Salmân (come maestro del *ta'wîl*, «tu sei la Soglia dove alloggia la scienza dell'esegesi e della lettera»[54]). Inoltre il trattato in questione considera Salmân come il demiurgo e gli associa Abû al-Khattâb nella formula di invocazione solenne[55]. È vero che questo ruolo di demiurgo differisce da quello che implicherebbe la precedenza di Salmân secondo lo schema dei Sînîya. Sarebbe piuttosto la figura di Khormuzta, l'Uomo primordiale dei Manichei orientali, che proietterebbe il suo archetipo su quello di Salmân, così come il suo ruolo soteriologico corrisponderebbe a quello del *Tertius Legatus* dei testi manichei occidentali[56]. Si potrebbe aggiungere che la ten-

Salmân il Persiano» (in *Maqâlât al-Islâmîyîn*, ed. H. RITTER I, p. 13 l. 13).
51. Cfr. *Salmân*, pp. 46-47.
52. Cfr. *ibid.*, p. 50 e REI 1932, p. 453, n. 1.
53. Ed. da W. IVANOW (nella rivista «Der Islam», t. XXIII) e cfr. sopra n. 44 l'art. in REI 1932.
54. Cfr. Salmân, pp. 38 e 44.
55. Cfr. REI 1932, pp. 429-430.
56. *Ibid.* 431, n.1 e *Salmân*, p. 12

denza Salmâniana è similmente pronunciata nell'escatologia, laddove l'anima è mostrata a percorrere al contrario e a risalire i gradi di sviluppo del cosmo per infine «raggiungere il grado di Salmân» allorché mille Angeli (*fereshta*) o «Nomi Divini» sono inviati verso tale anima divenuta la «Salmân del microcosmo»[57]. «Raggiungere il grado di Salmân», si vedrà con precisione che questo è uno degli aspetti utilizzati a definire il Glorioso nel corso del libro di Jâbir.

Si sarà fin da allora portati a domandarsi se la dottrina che Jâbir professa in merito all'ordine delle ipostasi gli è peculiare, oppure se prosegue la teoria gnostica di una setta esistente. Il solo dato che fornisca il piccolo trattato, interamente incentrato sull'esaltazione del Glorioso, è che questa esaltazione è principalmente fondata sulla teoria delle lettere «luminose» e delle lettere «tenebrose» (cfr. *infra*, § 4). Ora, non sarà forse nel contesto di questa teoria delle lettere alla base dell'ordine della Triade jâbiriana (*'AYN-SÎN-MÎM*) che sarebbe fiorito il «nome gnostico» di Salmân, questo «Salsal» cosiffatto perché contiene più consonanti luminose? (cfr. testo, § IX)[58]. Questa parola che ha il senso di incatenamento, legame, riconduce al ruolo fondamentale di mediatore di Salmân, legame

57. Cfr. REI 1932, p. 475. Sul significato escatologico di Salmân vorrei ancora menzionare un testo molto bello dove la sua persona è definita come l'archetipo del Paradiso: la ricompensa dell'Eletto è che si faccia di lui la «persona» di Salmân, cioè che che si faccia *essere* la sua persona il Paradiso stesso (in *Two Early Ismaili Treaties*, ed. by W. IVANOW, Bombay 1933, pp. 30 e 31).

58. Salsal al posto di Silsilat per delle ragioni numerologiche. Cfr. *Salmân*, pp. 35 e 43 (e *infra* n. 72). È sotto questa forma che appariva nella formula di invocazione dell'*Omm al-kitâb*, che riunisce i due «membri adottivi» Salmân (Salsal) e Abû al-Khattâb (REI 1932, p. 430).

tra *'AYN* e *MÎM*, realizzante nella sua persona storica l'archetipo dell'Angelo Gabriele o dello Spirito Santo. Egli è lo strumento della tropologia del *ta'wîl*, colui che risuscita il racconto alla prima persona presente, «riconduce» le anime alla loro origine, come l'Angelo dell'*esegesi* che è l'Angelo del Grande *Esodo*.

Queste ricerche assai incomplete sul significato originale delle tre ipostasi e i motivi che fanno variare tra di loro l'ordine di precedenza, ci aiuteranno forse a comprendere le allusioni che vi si riferiscono nel *Libro del Glorioso*[59].

3. *Le tre ipostasi nel Libro del Glorioso*

Esaminare questo tema, è già entrare pienamente nell'analisi del piccolo trattato. Se possiamo assaporare i motivi predeterminanti gli aspetti vari della Triade, non è che ogni difficoltà sia pertanto appianata. Restano lo stile molto oscuro dell'autore, la composizione aggrovigliata del trattato, le faticose ripetizioni, le allusioni troppo vaghe e i riferimenti ad altri scritti i cui manoscritti non ci sono ancora noti. I due primi paragrafi, in compenso, non presentano quasi difficoltà. Jâbir vi richiama il «principio della dispersione della scienza» applicato a tutta la composizione del Corpus. Una frase di capitale importanza, sembra, sfortunatamente mutilata, vi si inserisce: «Se tu conoscessi il piano che motiva e organizza questa dispersione, tu saresti ta-

59. Non era possibile allargare il quadro della ricerca fino a includervi una comparazione tra le tre ipostasi della Triade *'AYN-MÎM-SÎN* e gli schemi della Triade nel neoplatonismo, nell'India, eccetera o risolvere la questione in modo da sapere se Jâbir stesso aveva identificato le tre ipostasi della gnosi sciita con le tre Emanazioni plotiniane (sulla Trinità cristiana, cfr. *infra* § 6).

le quale Jâbir stesso». E forse è un'allusione al segreto stesso del Glorioso (cfr. *infra*, § 6).

I paragrafi III e IV introducono nel vivo del soggetto e delle difficoltà. Per situare il rango del Glorioso nella gerarchia degli esseri, o più esattamente per situarne l'intervento nella gerarchia della Triade, Jâbir formula due sistemi di analogie di rapporti rispettivamente conformi alla concezione che gli adepti dell''AYN e gli adepti del SÎN si farebbero della persona del Glorioso. Secondo la dottrina degli Aynîya, il Glorioso (*Mâjid*) sta al Silenzioso come il SÎN è in rapporto al MÎM (cioè *Mâjid* : *Sâmit* = SÎN : MÎM). Secondo la dottrina dei Sînîya, il Glorioso sta al Silenzioso come l' 'AYN è in rapporto al SÎN (cioè *Mâjid* : *Sâmit* = 'AYN : SÎN). Ora, la persona del Glorioso, come la concepisce Jâbir, si oppone a questa assimilazione, in ragione di incompatibilità che egli dimostrerà e di cui né gli uni né gli altri hanno avuto coscienza.

Per comprendere la posizione di Jâbir e ciò contro cui egli argomenta, bisogna avere ben presenti allo spirito gli schemi della Triade così come sono adottati dall'una e dall'altra scuola, e di cui si è cercato di esaminare i motivi nel paragrafo precedente. Per maggiore chiarezza, schematizziamo nella tabella qui sotto le variazioni nell'ordine di precedenza delle ipostasi[60].

'Aynîya	Sînîya	Jâbir
'Ayn Mîm Sîn	Sîn 'Ayn Mîm	'Ayn Sîn Mîm

60. Si lascia da parte qui lo schema degli adepti del MÎM, che non intervengono nel testo.

Si vede che Jâbir è d'accordo con gli Aynîya nel riconoscere nell' *'AYN* l'archetipo della prima ipostasi, la cui luce si emana sulle ipostasi inferiori, ma egli rivela ugualmente la sua affinità con gli adepti del *SÎN* affermando contro gli Aynîya la precedenza del *SÎN* sul *MÎM*. Che il SÎN «si abbeveri alla fonte costituita dall' *'AYN*» (cfr. § V), è qui il corollario archetipale dell'adozione spirituale di Salmân: se è il *SÎN* che «sostanzia» il *MÎM* con la sua luce, allo stesso modo operò Salmân al seguito del Profeta come «Angelo» dell'iniziazione. Ora, quali sono le difficoltà inerenti alle posizioni delle due scuole?

Jâbir si cura di sfumare la discussione (§ IV). Gli Aynîya senza dubbio commettono il grave errore di abbassare il *SÎN* al rango di terza ipostasi al di sotto del *MÎM*; ma infine, nell'analogia dei rapporti che costituiscono, hanno il merito di discernere l'affinità del Glorioso con il *SÎN* e ciò va al loro attivo. I Sînîya, elevando il *SÎN* al rango di prima ipostasi, danno al Glorioso il rango dell' *'AYN* in rapporto al *SÎN*. Ciò facendo, assimilano il Glorioso all'*AYN* come seconda ipostasi, alla quale ammettono d'altra parte che venga ugualmente, alla fine, ad assimilarsi il *MÎM*. Ancora, per quanto si guardino dal comparare il rango del Glorioso al rango del *MÎM* in rapporto all' *'AYN*, essi giungono, malgrado le loro buone intenzioni, ad assimilare il Glorioso e il *MÎM*; errore capitale. Ma il Glorioso e il *MIM* non sono, dopo tutto, l'uno e l'altro dei *Nâtiq*, dei «Parlanti»? È precisamente qui che si trova l'origine della confusione da cui devono liberarsi i Sînîya.

Prima di tutto il Glorioso è si un *Nâtiq*, ma non è l'Enunciatore di una Legge religiosa positiva e letterale; egli è piuttosto il Parlante tramite una «dizione immateriale» di un Significato esoterico, l'*ab-*

sconditum da cui non si stacca mai, come il SÎN di cui esemplifica in questo senso, l'archetipo. Ma soprattutto le condizioni con le quali il Glorioso e il MÎM divengono rispettivamente un 'AYN sono totalmente dissimili. L'assimilazione del Mîm all''AYN è il risultato di una lunga pedagogia esercitata su di esso 'AYN e contrassegnata nella loro estrinsecazione terrestre dalle annate di compagnonaggio. In contrasto, il Glorioso non è il *famulus* di nessuno. Egli è l'Espatriato, l'eroe dello Sforzo solitario, senza altro iniziatore che il puro 'AYN. È la tipizzazione plenaria dell'archetipo, un mesocosmo a sé stante, totalizzante in se stesso ogni gerarchia, perché nel mesocosmo individuale essa esiste altrettanto bene con tutto il suo aspetto e la sua organizzazione, che nel mesocosmo della Comunità esoterica totale. In termini alchemici, l'Imâm è l'Elisir, e l'Elisir è l'Imâm. In termini escatologici salmâniani (cfr. sopra, § 2, *in fine*), è risalendo in sé tutti i gradi del cosmo che si «accede al grado di Salmân».

Resta una difficoltà tuttavia molto più grave, che si origina non più solamente dagli episodi da una «biografia» sia pure eterna, ma da un principio cosmico i cui indizi concordanti rivelano il regno, tanto in fisica quanto in astronomia e in alchimia. Questo principio ha il suo punto di partenza nell''AYN originale, ed ecco perché le conseguenze si impongono contemporaneamente agli adepti delle due scuole, quanto alla superiorità decisiva del Glorioso sul MÎM, superiorità che gli adepti dell''AYN rigettavano perché rapportavano il Glorioso al SÎN di cui essi non facevano che la terza ipostasi della loro triade, e superiorità che i Sînîya non affermavano con sufficiente vigore, poiché davano al Glorioso il rango di 'AYN senza rifiutare l'accesso al MÎM. Ma questa volta Jâbir ne chiede gli indizi di una verifica «sperimentale» il cui successo

parallelo in alchimia si può in effetti comprendere come un test e come una promessa, se il piano in cui si compie l'Operazione alchemica è proprio, in quanto tale, il piano di proiezione di una Operazione superiore.

4. *La bilancia delle lettere*

Per dimostrare la preminenza del rango del Glorioso così come lo concepisce, Jâbir usa una doppia argomentazione che poggia sulla doppia risorsa che gli offre una branca particolare della «scienza della Bilancia» che rappresenta il fine ultimo della sua scienza, e che tende a integrare tutti i dati delle conoscenza umana in un sistema di misure a base numerologica molto complessa[61]. Questa scienza non si applica solamente ai tre regni del mondo sublunare, ma anche ai movimenti degli astri e alle ipostasi del mondo spirituale; ci sono delle Bilance per misurare «l'Intelligenza, l'Anima del Mondo, la Natura, la Forma, le Sfere, gli astri, le quattro Qualità naturali, l'animale, il vegetale, il minerale infine la Bilancia delle lettere che è la più perfetta di tutte»[62].

Questa Bilancia delle lettere (*mîzân al-horûf*), Jâbir la chiama anche Bilancia dell'articolazione, Bilancia del linguaggio (*mîzân lafzî*). Applicando le sue analisi essenzialmente alle lettere dell'alfabeto arabo, egli pone per fondamento e principio che le lettere stanno nello stesso rapporto con il linguaggio, che le cose da questo denominate con le quattro Nature (calore, freddo, secchezza, umidità). Conseguentemente, procedendo ad un'analisi delle parole, diventa possibile stabilire le strut-

61. Cfr. *Jâbir* II, p. 187.
62. Testo del *Libro dei Cinquanta*, cap. VII, cit. in *Jâbir* II, p. 188, n.3

ture qualitative e quantitative delle cose che esse designano[63]. Tuttavia resta inteso che le lettere di una parola non designano che la natura esteriore e apparente della cosa. In ogni corpo, c'è un «fondo interiore latente» che costituisce il complemento esatto di ciò che è manifesto e apparente. L'Operazione alchemica ha quindi essa stessa il suo fondamento nel *ta'wîl*. Ciò che si propone la scienza della Bilancia, è di scoprire in ogni corpo il rapporto che esiste tra il manifesto e il nascosto, l'esteriore e l'interiore (l'essoterico e l'esoterico). L'Operazione ha per scopo di cambiare i rapporti esistenti: occultare una quantità determinata di questa o quella Natura, farne apparire la tale o tal altra quantità nascosta. Così come il *ta'wîl* porta allo schiudersi del senso esoterico, alchimia e teurgia, medicina e astrologia, sono per parte loro altrettante *esegesi* del testo cosmico. La Bilancia diviene il simbolo dell'armonia cosmica così instaurata, questo *i'tidâl* derivato dalla radice *'adl* con la quale il linguaggio religioso dei motaziliti designava la «giustizia divina». Sarebbe inesatto dire che Jâbir ne estenua il senso religioso; lungi da ciò egli intende innalzarlo fino al senso teosofico che incarnerà l'Imâm, che realizza e compie nella sua persona l'equilibrio dei mondi, il «mesocosmo».

Se ora la Bilancia delle lettere può soddisfare la doppia argomentazione di Jâbir, è perché istituisce una doppia ripartizione delle lettere simbolo. Nel *Libro delle Definizioni*[64] Jâbir distingue una *scienza naturale* delle lettere che è coordinata alla cono-

63. Scienza corrispondente nel mondo arabo al simbolismo degli antichi Pitagorici e ai «misteri delle lettere greche». Per il concetto di Bilancia delle Lettere, cfr. soprattutto *Jâbir* II, pp. 223-236. I *Libri delle Bilance* ne proseguono, con molteplici ricerche, l'applicazione in fisica e in chimica.
64. *Kitâb al-hodûd, Textes*, p. 103.

scenza della quattro Nature, e una scienza *spirituale* che è coordinata alle vestigia della Luce o delle Tenebre di cui queste lettere, recanti in esse stesse l'indizio, sono altrettante figure. Non credo proprio che ci sia modo di opporre un procedimento di analisi all'altro[65]. Il secondo riunisce la corrente delle speculazioni gnostiche sulle lettere dell'alfabeto, ed è non meno essenziale alla costituzione della scienza jâbiriana, alla riuscita della sua esegesi come all'avvento della persona del suo Esegeta.

Senza volersi qui pronunciare sulla sua origine «storica», si sottolineerà che la scienza *spirituale* delle lettere è contemporanea alle prime speculazioni gnostiche nell'Islâm. Poiché in generale le lettere potevano essere viste come una «cifra» della Creazione, come una materializzazione del Verbo demiurgico, era normale che le lettere enigmatiche che si trovano piazzate come un baluardo (in gruppo o isolate) alla testa di certe sure del Corano, fossero considerate come un prototipo celeste del Libro divino. Molto presto esse avrebbero sollecitato l'attenzione e l'immaginazione produttiva dei commentatori[66]. Già l'autore del *Ghâyat al-*

65. Nonostante *Jâbir* II, 235, n. 9. L'una e l'altra conferiscono, secondo noi, uno stesso significato psichico a delle visualizzazioni diverse. Altrettanto Mohiy al-dîn Bûnî (morto nel 622/1225) dichiara che la scienza delle lettere non è una scienza razionale (*qiyâs*), ma un'intuizione intima, una visione mentale, una esperienza sentita nell'animo (*moshâhada, kashf, dhawq*), cfr. *Jâbir* II, p. 265, n. 5.

66. Per la scienza mistica dell'alfabeto (*abjad*), basato sul principio della permutazione delle lettere, cfr. MASSIGNON, *La Passion d'al-Hallâj*, cit., pp. 589 ss. e *Jâbir* II, pp. 263 ss; *Encyclopédie de l'Islam* Ia ediz.: art. «Simiyâ»; 2a ediz.: art. «Abdjad», «Budûh», «'Ilm al-hurûf»; e J. CANTEINS, *La voie des Lettres*, Parigi, Albin Michel 1981. Avviene un incontro significativo tra le tradizioni gnostiche sciite e gli apocrifi cristiani. Al prologo de l'*Omm al-kitâb*, vi è l'Imâm-bambino, Moh. Bâqir, che istruì il suo maestro, così come fece Gesù (Vangelo dell'Infanzia,

Hakîm (VIII secolo della nostra era) menziona (secondo un libro perduto) una divisione del Libro Santo in corrispondenza con i pianeti, da cui risultava il Nome segreto «che Dio ha deposto nel cuore dei santi e dei saggi iniziati». Questa classificazione fornisce la «cifra» del Ciclo di ogni Sfera, grazie alla chiave che possono darne le lettere anteposte alle sure[67], e di cui l'autore dichiara:

> «Se le lettere [dell'alfabeto arabo] [...] sono in numero di ventotto, significa che questo numero è un Individuo perfetto, composto di uno spirito e di un corpo. Ci sono le quattordici lettere che si incontrano all'inizio delle sure: esse rappresentano lo spirito, e siccome lo spirito è nascosto, il segreto di queste lettere è ugualmente nascosto. È allo stesso tempo il numero delle stazioni *invisibili* della luna. In compenso, le altre lettere che non figurano mai all'inizio delle sure, rappresentano il corpo e corrispondono alle quattordici stazioni *visibili* della Luna [...] in questo è l'arcano del Corano»[68].

Da parte loro i «Fratelli della Purità» nella loro celebre Enciclopedia sono completamente d'accordo con questa nozione dell'arcano coranico, e con questa corrispondenza delle quattordici lettere con i segni settentrionali dello Zodiaco, e delle altre quattordici con i segni meridionali[69]. Si assiste così alla genesi della ripartizione delle lettere dell'alfabeto arabo in lettere «luminose» (quelle che si incontrano all'inizio delle sure) e lettere «tenebrose». Nella loro corrispondenza con le stazio-

Vangelo di Tommaso, il Marco gnostico); fino all'enciclopedia ufficiale delle tradizioni sciite (*Bihâr al-Anwâr*, t. I, p. 167).
67. PSEUDO-MAJRÎTÎ, *Das Ziel des Weisen*. I. Arabischer Text, hg. v. H. RITTER, Lipsia, 1933, p. 169.
68. *Ibid.*, pp. 170-171.
69. *Rasâ'il*, edito al Cairo, t. III, p. 152.

ni della Luna, è esemplificato il rovesciamento che sta al principio del *ta'wîl*: ciò che è evidente per i sensi (le quattordici stazioni visibili) è tenebra per l'anima; ciò che è tenebra per i sensi (le quattordici stazioni invisibili) è luce per l'anima, è il dischudersi delle visioni mentali, segretamente gustate e divise con i fratelli, non svelabili senza pericolo per l'anima. Ma è sorprendente che il principio di questa ripartizione sia potuto passare per un richiamo di dottrina manichea[70].

Ad applicare le premesse di questa scienza *spirituale* delle lettere alle tre ipostasi di cui discute il *Libro del Glorioso*, si ottengono risultati sorprendenti. Questa prima fase dell'argomentazione di Jâbir nei paragrafi VII e VIII si rischiara un po', e contemporaneamente riflette qualche luce sul paragrafo VI che l'introduce con un tono di così solenne gravità. Le tre lettere-simbolo degli archetipi sono, beninteso, di natura luminosa; quanto ai nomi di quelli che le esemplificano nel Ciclo attuale e di cui le lettere sono rispettivamente le iniziali, ecco la tipologia concludente: l'*'AYN* è interamente luminoso, perché le tre consonanti di cui è composto il nome di 'Alî (*'LY*) figurano nella lista delle lettere di luce (cfr. § VIII). Nel *MÎM*, per le stesse ragioni, solo tre quarti sono luminosi, mentre l'ultimo quarto è di tenebre (*MHMd* [= Muhammad]). Quanto al *SÎN*, è quasi interamente luminoso (ciò che è intuitivamente comprensibile nella grafia araba, non può essere reso che approssimativamente in trascrizione). L'ortografia araba conosce due tipi di Alif: un Alif consonantico (' = *hamza*) che può essere il supporto di una «mozione» (cioè di una vocale breve) ed è considerato non soltanto

70. Polemica dell'Imam zaydita Qasim b. Ibrâhîm contro Ibn al-Moqaffa', cfr. M. Guidi, *La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo*, Roma, 1927, pp. 39 e ss. del testo.

come lettera luminosa, ma come origine di ogni lettera[71]. C'è d'altra parte un *Alif* di prolungamento che serve solamente a rimarcare la lunghezza della vocale *â*, e che non potendo servire di supporto ad alcuna vocale (o «mozione») è considerato come inerte e tenebroso (cfr. § IX). È questo secondo Alif ad essere la sola parte di tenebre che svela il nome di Salmân, di cui tutte le consonanti (SLMN) sono d'altra parte luminose. Si tratta ancora qui di un indizio molto attenuato; Jâbir lo considera come occultato al massimo e in ogni caso come occultabile per la sostituzione della grafia Salmân (con la seconda *a* breve)[72].

La Bilancia delle lettere, fondata sulla loro ripartizione in lettere di luce e lettere di tenebre, rivela dunque imperiosamente l'ordine gerarchico delle ipostasi come le enumera Jâbir: *'AYN-SÎ-MÎM*. È l''*AYN* ad essere la sorgente di tutte le luci; queste emanano sul *SÎN* che a sua volta «sostanzia» il *MÎM* (cfr § V a metà e VI *in fine*), che non può dovere alla sua propria essenza mescolata di tenebre le molteplici parti luminose che contiene. Ma che ne è del Glorioso (*Mâjid*)? Fin dall'inizio del V paragrafo, Jâbir non fa forsemenzione del fatto che i due terzi del Glorioso (MJD) sono tenebrosi (vale a dire J e D), mentre un terzo solamente appartiene alla Luce? Ma allora come gli è possibile rivendicarne la preminenza assoluta sul *MÎM* il quale non contiene che un quarto di tenebre? La difficoltà è grave e, poiché Jâbir pensa a due cose per volta, il testo diventa ancora più aggrovigliato.

Egli pensa a due cose alla volta, abbiamo detto. Dapprima a ciò che costituisce per lui il motivo de-

71. *Kitâb al-Bayân*, ediz. HOLMYARD, p. 10, l. 17 e ss.
72. Schema di Salsal, il nome gnostico di Salmân, il valore numerologico restando in questo caso costante: S + L + M + N = 180 = S + L + S + L., cfr. Salmân, p. 43 n. 3, e sopra, n. 58.

cisivo della preminenza del Glorioso: il suo carattere di eroe solitario, tratto tanto più decisivo che Jâbir sa di poter risolvere, con l'aiuto stesso della Bilancia delle lettere, la difficoltà all'apparenza inestricabile che questa gli propone. Ciononostante non bisogna per nulla dimenticare le contraddizioni a cui la stessa evidenza non si impone ancora, perché dopo tutto, questa virtù del Glorioso forse non ha per loro che l'importanza di un episodio, mentre gli indizi rivelatori della Bilancia fanno riferimento ad una legge di natura (cfr. § VI). Di più, difendere la causa del Glorioso, è allo stesso tempo argomentare in favore dell'eminenza del *SÎN*. Jâbir non perde mai di vista alcun interesse, e se si arriva con lui a pensare a ogni cosa allo stesso tempo, il suo testo tutto «in verticale» svela un po' della logica che gli è propria.

L'argomentazione si rivolge contro gli 'Aynîya (§ VII) poi contro i Sînîya (§ VIII). Occorre mostrare agli uni e agli altri che la loro concezione del *SÎN* gli impedisce di risolvere il caso del Glorioso come lo concepisce Jâbir (ciò che risulta insomma quale rimprovero agli uni e agli altri di non essere jâbiriani!). Agli 'Aynîya bisogna mostrare che la loro analogia di rapporti pecca alla base, non potendo il Glorioso essere al rango del *SÎN* così come lo concepiscono essi, dato che il *SÎN* è per loro una terza ipostasi inferiore al *MÎM* (cfr. sopra § 3). Insomma, poiché secondo Jâbir, il *SÎN* «si abbevera direttamente all''*AYN*», bisognerebbe metterlo finalmente al rango del *MÎM* della Triade degli 'Aynîya. Ma allora ci sarebbero due «Recettori diretti», e di colpo la struttura della Triade sarebbe distrutta. Questo è quanto si obietterà a loro volta ai Sînîya. Nello schema della loro Triade (*SÎN-'AYN-MÎM*), essi mettono il Glorioso al rango dell''*AYN* in rapporto al *SÎN*, ma essi non possono impedire che

«letteralmente» l'ʻAYN = tutta luce; il MÎM = un quarto di tenebre; e il *Mâjid* = due terzi di tenebre. Nessuna differenza in fin dei conti tra le due scuole: esse riescono a mettere il MÎM al di sopra del Glorioso. E questo perché né gli uni né gli altri hanno veramente concepito ciò in cui consiste la precedenza del Glorioso, il fatto che sia un Orfano, un Solitario che accedente al suo rango sublime tramite il suo proprio sforzo. È questo che, lungi dall'essere episodico, è per Jâbir un tratto decisivo di natura e di essenza, che lo eleva non soltanto al di sopra del MÎM ma anche al di sopra del SÎN. Ammesso questo principio di discriminazione, la dimostrazione che lascia ancora in sospeso la difficoltà secondaria, sarà condotta con tanta brevità quanta eleganza (§ IX).

Essa fa appello questa volta, per risolvere la difficoltà posta dalla scienza *spirituale* delle lettere, all'altro aspetto della Bilancia del linguaggio che Jâbir tratta come scienza *naturale* delle lettere. La ripartizione delle lettere non si fonda più sulla loro appartenenza alla Luce o alle Tenebre, ma sul loro coordinamento con le Nature (o Qualità Elementari). Come Jâbir richiama solennemente (inizio del § IX), i risultati della loro analisi sono legati agli stessi principi dell'astronomia e della fisica. La loro origine comune è assicurata dalla cosmologia jâbiriana, vale a dire per l'azione stessa dell'Anima del mondo che opera in vista della formazione dei corpi, tale come viene descritta per esempio nel *Libro dell'Arena dell'Intelligenza* (*Kitâb maydân al-'Aql*). La concezione è di un'importanza capitale per il senso totale dell'Alchimia jâbiriana[73].

73. «Quando dunque la Sostanza conformemente al desiderio (*shawq*) provato dall'Anima e diretto verso uno degli Elementi (o Nature) passa in questo Vuoto (o ricettacolo cosmico), essa si impadronisce dapprima di di una delle Nature: se

Misurare le Nature di una cosa, quale che sia, è misurare le quantità di cui l'Anima si è appropriata, è misurare l'intensità del Desiderio dell'Anima che discende nella Materia. Inversamente, è dunque proprio la trans-mutazione dell'Anima che condiziona la trasmutazione dei corpi; è in essa che si trasmutano, essa è il luogo della loro trasfigurazione. Lungo la prospettiva cosmopsicogonica di Jâbir, l'Operazione alchemica si annuncia come l'operazione psichica per eccellenza; essa è, nel microcosmo, una ripetizione dell'operazione *psichica* iniziale dell'Anima del mondo. Al Desiderio cosmogonico dell'Anima per le Nature, risponde un Desiderio delle Nature per l'Anima, il desiderio della rigenerazione il cui luogo è l'anima dell'Alchimista che si rigenera simultaneamente. Il mesocosmo è portato a schiudersi nella persona dell'Imâm, la quale nasce con lo sbocciare di questo terzo cosmo che è il mondo esoterico della rigenerazione.

Non soltanto i fondamenti della scienza jâbiriana collocano il significato dell'alchimia nel senso messo in evidenza dalla fenomenologia psichica di C. G. Jung, ma gli sforzi di quantificazione così minuziosi ai quali si è sottoposto Jâbir, queste misure infinitamente complesse stabilite con tanta pazienza, cifre talvolta colossali elaborate con scrupolo di

l'Anima dirige il suo desiderio verso il Calore, sarà il Calore (di cui la Sostanza si approprierà); se (l'Anima dirige il suo desiderio) verso il Freddo, sarà il Freddo; lo stesso si dica per l'Umidità e il Secco. *Il principio all'origine delle Bilance* (mawâzîn) *deriva quindi dal desiderio provato dall'Anima verso gli Elementi.* Da cui segue che ogni essere dotato di un'anima, ha la sua causa nel (principio delle Bilance)... È a questo desiderio che deve applicarsi la Bilancia, cioè alla misura della quantità di ciò che la Sostanza riceve da ciascuno di questi mondi. È lo stesso principio (= il desiderio dell'Anima) che è alla base del secondo (= della Bilancia)». Cit. in *Jâbir* II, pp. 159-161.

esattezza matematica[74], pongono davanti, in virtù delle stesse premesse che ne motivano la ricerca, alla domanda preliminare: si tratta di operazioni che non diciamo abbiano un senso per un laboratorio di oggi, ma che si situano su una linea che vi conduce senza fratture? Poiché la Bilancia ha per principio e ragion d'essere il *misurare il Desiderio dell'Anima del mondo* incorporato a ogni sostanza, bisogna veramente vedere in queste «misure» un'anticipazione della scienza quantitativa moderna, della matematica cartesiana in lotta contro le «qualità occulte» della Scolastica? Oppure non sarebbe questo un ingannarsi, e malgrado tutti gli sforzi dello storico per rendergli giustizia, non si dovrà e infine relegare nel museo dell'assurdo e del superato tutto l'apparato della scienza jâbiriana? Sarei tentato, del tutto al contrario, di vedere nello sforzo di Jâbir per «quantificare il desiderio dell'Anima» qualche cosa come un'anticipazione, brancolante certo, verso ciò a cui aprono la strada le recenti ricerche di C. G. Jung e C. A. Meier, rivolte a un'Energetica dell'Anima[75]. Sarebbe il punto culminante della scienza jâbiriana, illuminante tutta la tradizione che la segue (segnatamente fino a Jaldakî). I risultati della Bilancia di Jâbir rappresenterebbero la sola «algebra» che poteva allora essere tentata per segnare il grado di Energia psichica dell'Anima integrata alle Nature, di cui si libera in seguito per l'intervento dell'Alchimista che, liberando le Nature e sublimandole in simboli, libera anche la propria anima[76].

74. Cfr. le tavole sinottiche fornite in *Jâbir* II, p. 196-197.
75. Cfr. specialmente *Der Geist der Psychologie*, Eranos-Jahrbuch XIV, 1946, pp. 486-490.
76. Non si può insistervi ulteriormente qui, ma si confessa di trovare un po' paradossale l'affermazione (*Jâbir* II, p. 161) che ogni interesse di Jâbir sarebbe diretto sulla «pratica» e non sull'elaborazione filosofica. Questa frammentazione ridurreb-

Checché se ne possa pensare, è un'applicazione di tale Energetica jâbiriana dell'Anima che offre la scienza *naturale* delle lettere per risolvere definitivamente il *ta'wîl* dell'indizio «letterale» del Glorioso. Coordinando l'Anima con le Nature, si ripartiscono le lettere in quattro gruppi: quelle del Calore, quelle del Freddo, quelle della Secchezza, quelle dell'Umidità. Al quadro di base[77] così stabilito, si riferisce l'esposizione del paragrafo IX. Delle tre consonanti che formano il nome del Glorioso (MJD), è esatto che il *jîm* (J) e il *dâl* (D) appartengano alle lettere delle Tenebre, e solo il *mîm* (M) alle lettere della Luce[78]. Tuttavia, se ci si riferisce al quadro, ci si accorge che il *dâl* tenebroso appartiene alle lettere dell'Umidità, mentre il *jîm*, ugualmente tenebroso, appartiene alle lettere della Secchezza. C'è dunque *coincidentia oppositorum*, e per lo stesso fatto i due elementi di tenebre indicati con J e D vedono le loro potenze malefiche infrante e annullate le une dalle altre, e solo persistono le loro Nature pure riconciliate sotto la denominazione della luce iniziale. Accade lo stesso per

be la sua «scienza» a un'accumulazione di ricette spesso derisorie e senza significato.

77. A loro volta le quattro Nature possiedono sette suddivisioni (scala, grado, minuto, secondo, terzo, quarto, quinto), tutti termini corrispondenti a quelle dell'astronomia greca, cosa che dà il numero di 28, uguale al numero di lettere dell'alfabeto arabo. Ordinandole secondo l'ordine dell'alfabeto *Abjad*, su 4 colonne di cui ciascuna corrisponde a una delle Nature, Jâbir ottiene la tavola di base per la scienza della Bilancia. Cfr. *Jâbir* II, pp. 193 e ss. e le tavole, pp. 196-197, 224 e ss.

78. È curioso qui accostare un passaggio della cosmogonia mazdea (Bundahishn XV) dove è detto che Nêryôsang prese in carica due terzi della semente di Gayomard, l'Uomo primordiale, e Spendarmad (l'Amahraspand femminile, *Terra Mater*, Madre di vita) la terza parte (*Sacred Books of the East*, V, p. 53).

il *MÎM* (MHMd)? Il suo segno di tenebre, il *dâl*, non è sfortunatamente compensato da niente, perché il M è una lettera di luce ma che figura tra le lettere del Calore, mentre l'H, pur essendo una lettera di luce, appartiene anche alle lettere di Umidità. Niente rivela dunque una coppia di contrari che si compensa nell'unità superiore di un rinnovamento.

Immanente all'essere del Glorioso solitario, il suo trionfo sul *MÎM* è dunque incontestabile. Riunisce in sé Tenebre e Luce, Umidità e Secchezza, *Aqua* e *Ignis*: sarebbe dunque egli stesso il *Filius regius* resuscitato dalle acque[79]. È di Luce pari a quella dell''*AYN*; condivide con il *SÎN* il privilegio dell'Adozione, ha pertanto su di lui il privilegio della sua Solitudine vittoriosa; l'«energia» del suo essere di luce, forte abbastanza da vincere la sua propria tenebra, lo è anche per dissipare la tenebra del *MÎM*. È il «Quarto», il centro del Firmamento mesocosmico inglobante gli archetipi delle tre ipostasi[80] della Triade.

Essendo riuniti tutti questi temi, si può forse tentare la prova di una traduzione dal testo arabo con la speranza che essa non sarà totalmente senza profitto.

5. *Prova di traduzione*

Anche se le ricerche precedenti hanno dovuto lasciare numerose difficoltà in sospeso, la cui minor causa non è che bisognava resistere alla tentazione di sviluppare più di un punto di importanza essenziale, qui ci proponiamo dunque una prova di traduzione integrale del piccolo trattato jâbiria-

79. Comparare con C. G. JUNG, *Paracelsica*, p. 103 [vedere *Studi sull'alchimia*, Torino, Boringhieri, 1988].
80. Cp. *Ibid.*, pp. 116 e ss.

no. Si vogliano scusare le imperfezioni pensando all'estrema difficoltà del testo, aggravata inoltre dalle lacune e dalle sviste dell'unico manoscritto da cui ci è stato tramandato[81].

81. Il testo arabo del *Kitâb al-Mâjid* è stato edito da PAUL KRAUS in *Textes*, pp. 115-125, da un manoscritto unico della Biblioteque Nationale de Paris (arabo 5099, 67b-69b). Siccome l'edizione di un testo arabo ne presuppone già una certa interpretazione, il testo editato ci focalizza in buona misura sul senso al quale si era fermato in definitiva l'editore. Laddove si è creduto meglio allontanarsi leggermente, lo si è segnalato in nota. Per una maggiore chiarezza e per facilitare i riferimenti, si sono muniti i paragrafi della traduzione di una numerazione in cifre romane, nella misura in cui lo permetteva l'articolazione interna del testo. I numeri tra parentesi quadre si riferiscono alle pagine dell'edizione.

Nel nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso. Gloria a Dio l'Eterno, il Santo, il Compassionevole, il Misericordioso. Che la benedizione divina sia sul nostro signore Muhammad, il Sublime signore e sull'Imâm posto alla nostra testa, così come sulla sua famiglia e sui suoi discepoli. Su tutti loro sia la pace!

1

Sappi questo: quando il mio Maestro – che egli sia gradito da Dio – mi ordinò di comporre questi libri, mi prescrisse di ordinarli secondo un certo ordine gerarchico che non ho la licenza di trasgredire[82]. Tu conosci, è vero, alcune delle intenzioni che erano le sue allorché stabilì la gerarchia di questo libro, ma il loro insieme no, tu non lo conosci. L'insieme completo delle sue intenzioni figura in due passaggi del «Catalogo», che ha per scopo di determinare i libri. Quanto alla redazione di questi ultimi, il loro ordine di successione fu conforme a ciò che è determinato nel predetto «Catalogo»[83].

Tra le altre c'è questa: in ognuno di tali libri, la parte delle scienze che noi menzioniamo è quella che corrisponde al significato del rispettivo titolo, e questo per le ragioni di cui abbiamo fornito un'esposizione generale. Non trovare quindi scon-

82. Allusione al principio della «dispersione della scienza», cfr. *Jâbir* I, pp. XXVII e ss.
83. Sui cataloghi che Jâbir avrebbe composto per le sue proprie opere, cfr. *Jâbir* I, bibliografia nn. 1-3.

veniente, fratello mio, se ti accade di incontrare un discorso sulla religione esoterica nel bel mezzo del quale si inserisce un discorso sull'alchimia, senza che l'Operazione di questa sia ancora portata a termine; oppure un discorso sull'alchimia al quale faccia seguito un discorso sulla religione, senza che i fondamenti di questa siano ancora stabiliti; oppure un discorso sulla devozione, o qualsiasi altro soggetto appartenente a queste scienza e arti che noi trattiamo in questo libro di carattere divino [116]. Perché per tutti gli sviluppi che ti si offrono nel corso di questi libri, il nostro Maestro – sia su di lui la pace divina – ebbe delle intenzioni che non mi è possibile svelarti. Se ti svelassi ciò che comportano [...] al punto che tu saresti come Jâbir Ibn Hayyân[84]. Ma nel momento in cui tu fossi come lui, non avresti bisogno che ti venissero rivelate, non più di quanto ne ha bisogno lui stesso. Comprendi.

2

Poiché il libro presente si intitola *Libro del Glorioso*, ci incombe di esporre qui ciò che corrisponde al significato di questo titolo, e di istituire i prolegomena sui quali costruire in seguito tempi e luoghi. Sappi che il termine di «glorioso» secondo l'opinione corrente si applica a colui di cui si vantano le gesta, e che è reputato per le sue qualità, la sua nobiltà, la sua generosità e la sua devozione. Nel senso interiore, il termine non è contrario a questa

84. Sull'importanza di questa allusione, cfr. *infra* il nostro § 6. La frase è sfortunatamente mutila, ma il senso è facile da ricostruire. [La consultazione di un altro manoscritto del *Libro del Glorioso*, Bibl. Mâlek n. 6206, ci ha permesso di confermare questa lettura: «Se io ti svelassi ciò che esse comportano, tu saresti come Jâbir...»]

accezione, seppure in riguardo della Verità Esoterica (*haqîqa*) ci siano alcune differenze.

In effetti, nella totalità dei casi, è necessario che siano dispensati, gradualmente, uno a uno, i principi che permettono di effettuare la transizione dalle realtà sensibili alle realtà intelligibili, le quali segnano allo sguardo delle prime il massimo di resistenza come il massimo di distanza. Allo stesso modo, questa necessità si impone ugualmente per l'iniziazione a tutte le scienze spirituali, dispensate secondo l'ordine graduale che hanno fissato i maestri per dare le loro lezioni. Poiché, in questa transizione, si tratta di partire dalla sensazione inferiore che è la conoscenza propria delle creature racchiuse nell'animalità, le tenebre e il castigo che esse subiscono in proporzione al grado del loro merito; poiché l'allontanamento e la liberazione dal male che rappresenta questa sensazione inferiore, avvengono ugualmente, per grazia divina, secondo una gradualità in cui il merito di ognuno misura anche il suo diritto agli elementi e ai gradi di questa liberazione, ne determina la forza o al contrario la debolezza, l'avvicinamento o al contrario il distacco; poiché infine è inconcepibile che A si trasferisca in D senza passare tramite B e C – a condizione che questi non siano infiniti – in conseguenza è ineluttabile anche [117] che il trasferimento fuori dalle realtà sensibili si compia gradualmente, mano a mano, fino a raggiungere lo scopo finale.

Poiché tale è lo stato delle cose, se si dessero carne e alimenti solidi a un poppante appena uscito dal seno materno, egli ne morrebbe, né le cure prodigate potrebbero guarirlo. Il trattamento più salutare al suo riguardo è di nutrirlo col latte materno fino a quando si è abituato[85], il tempo di un

85. Simili comparazioni illustranti la necessità di un'iniziazione spirituale graduale, si ritrovano dappertutto.

intero anno o tutt'al più due anni. Quando egli ha preso forza e l'umidità della tenebra ha ceduto davanti alla luce del calore, che impedisce l'azione perniciosa di quelle sulla costituzione fisica, si mescola allora per lui il latte con del riso leggermente ammuffito e guasto, e glielo si dà a mangiare. Lo si nutre con ciò come lo si era nutrito con il latte materno, ma per un periodo di tempo molto più breve. Quando avrà preso ancora più forza, si passa al regime del biscotto e dello zucchero, o ad alimenti che hanno la consistenza della frutta secca, che è di sapore dolce e assorbe l'umidità, rinforza l'azione del calore organico e la purifica. Questo regime pertanto non aumenta la quantità di calore, ma semplicemente ne intensifica la felice influenza e ne libera l'azione naturale. Passato un periodo di tempo più breve dei due precedenti, si nutre il bambino con un alimento composto da frumento e fecola di semi comuni. In seguito gli si danno alimenti solidi come la carne e cose analoghe, e in questo modo si fortificano le sue ossa e il suo corpo cresce. Ma se gli fossero stati dati all'inizio, questi alimenti l'avrebbero ucciso invece di farlo vivere. Se al contrario lo si limitasse adesso al solo latte materno, egli sarebbe privato di ogni sua forza e non potrebbe continuare a vivere.

Stando così le cose, è inevitabile che non ci eleviamo alle scienze spirituali se non gradualmente [118]; altrimenti, saremmo come quell'uomo che, prigioniero a lungo in un sotterraneo, senza ricevere un raggio di luce né potere distinguere tra la notte e il giorno, ne venisse fatto uscire bruscamente; costui, dirigendo il primo dei suoi sguardi verso il sole, perderebbe allora la vista[86]. Non avrebbe da gioire per il raggio di luce per il quale era uscito. Se

86. Non ci si può esimere dal pensare al mito della caverna in PLATONE (*Repubblica* VII, 515e).

al contrario fosse stato fatto salire gradualmente, avrebbe potuto gustare quella gioia. Ad ogni modo, il minimo vantaggio in questo caso per lui sarebbe stato quello di non perdere la vista.

3

A questo punto della nostra esposizione bisogna parlare del «Glorioso»[87]. Io dichiaro quindi: il GLORIOSO (*Mâjid*) è colui che per se stesso, per il suo proprio lavoro e per il suo proprio sforzo nella Conoscenza, ha raggiunto il grado dei «Parlanti» (*Nâtiq*). Egli è divenuto un PARLANTE contemplando attentamente il SILENZIOSO (*Sâmit*). Il suo rango in rapporto al Silenzioso è come il rango del *SÎN* in rapporto al *MÎM*, almeno secondo l'opinione degli adepti dell' *'AYN*, ma non secondo l'opinione degli adepti del *SÎN*. Infatti secondo l'opinione degli adepti del *SÎN* [riguardo al Silenzioso sta] nello stesso rapporto dell''*AYN* in rapporto al *SÎN*. Questa differenza corrisponde all'opposizione dottrinale che regna tra le due scuole.

4

All'occorrenza nessun aderente alla dottrina degli adepti dell''*AYN* si vede forzato ad istituire la discriminazione di cui si impone la necessità in contrasto agli adepti del *SÎN*[88]. Infatti, gli adepti di *SÎN* non dichiarano che il Glorioso occupa un rango

87. Per le allusioni di questo § III, cfr. i §§ 2 e 3 della nostra trattazione precedente.
88. Cfr. il nostro § 3. Gli 'Aynîya hanno in effetti il merito di paragonare il Glorioso al *Sîn*; ora, non c'è incompatibilità, ma affinità tra l'uno e l'altro. I Sînîya hanno d'altra parte il merito di paragonare il Glorioso alla seconda ipostasi che è per loro l''*Ayn*; ma siccome ammettono che il *Mîm* finisce per essere elevato, sotto l'azione dell''*Ayn*, a questo stesso rango, non possono più discriminare tra il *Mîm* e il Glorioso.

analogo a quello del *MÎM* in rapporto all''*AYN*[89] [ma come abbiamo appena detto, una situazione analoga a quella dell''*AYN* in rapporto al *SÎN*[90]. Ciò perché secondo loro] l''*AYN* non cessa di raddrizzare il *MÎM*, di piegarlo verso la propria essenza e di renderlo simile alla sua propria essenza nella misura in cui la capacità del *MÎM* permette questa assimilazione. Se in effetti è possibile al *MÎM* di lasciarsi piegare e di regredire [119] verso l'essenza dell''*AYN*, di divenire allora (un '*AYN*) dopo essere stato (un *MÎM*)[91], è perché l''*AYN* lo attira a se stesso e lo rende simile alla propria essenza, e questo presuppone anche compagnonaggio[92] e vicinanza durevole. Ora, questa non è propriamente la situazione del Glorioso[93], lungi da ciò, proprio nella misura in cui egli è di molto superiore al *MÎM*: superiorità che attiene al fatto che egli sia pervenuto al grado di *MÎM* senza avere gioito della vicinanza né della sollecitudine dell''*AYN*, né della sua familiarità né della sua compagnia, senza essere stato raddrizzato né riportato né assimilato all''*AYN*, se non per quanto riguarda le qualità che ha raggiunto per sforzo proprio, senza che alcuno lo abbia formato o raddrizzato.

89. Il testo (p. 118, l. 14) inverte l'ordine dei simboli. La nostra traduzione ristabilisce l'ordine che si impone in virtù dello schema dei Sînîya. Il manoscritto presenta sulla stessa riga una lacuna davvero spiacevole. Vi si è posto rimedio tra parentesi nel senso che lo schema stesso sembra imporre.
90. Cfr. la piccola tavola sinottica, sopra, § 3.
91. Qui di nuovo (p. 119, l. 1) il testo è corrotto, ma il contesto non lascia alcun dubbio sul senso. Il rimprovero indirizzato ai Sînîya è che, secondo il loro schema, il Glorioso sarebbe identico infine al *Mîm*-innalzato-al-grado-di-'*Ayn*.
92. «*Sohba*». Il Mîm (Muhammad) è compagno dell''*Ayn* ('Alî) che gli è superiore; precedenza del *Sâmit* sul *Nâtiq*, cfr. sopra il nostro § 2 e n. 48.
93. Almeno, come la concepisce Jâbir.

5

Essendo assodato tutto ciò, così come d'altra parte i due terzi del Glorioso sono tenebrosi e un terzo solamente è di natura luminosa, mentre un quarto solamente del *MÎM* è di natura tenebrosa [...][94] ecco che gli adepti dell''*AYN* e gli adepti del *SÎN* questa volta sono insieme nella stessa necessità di istituire la discriminazione in questione[95], mentre gli adepti del *SÎN* erano da soli a dover istituire l'altra discriminazione[96], quella di cui gli adepti dell''*AYN* potevano fare a meno[97]. E qui, fratello mio – mi è testimone il mio Maestro – risiede un grande miracolo tra i miracoli dell''*AYN*[98]. Se lo afferri bene, è l''*AYN* ad essere il Discriminatore tra la verità inerente al Glorioso e la falsità di ciò che non lo è.

[Secondo noi] in effetti, è a questa stessa sorgente che è l''*AYN* a cui si abbevera il *SÎN*. Nel *SÎN* si manifesta ciò che si manifesta presso coloro ai quali è attribuito per diritto la discendenza carnale, che costituisce il bene proprio dell''*AYN*[99]. Ma presso il *SÎN*, è in ragione delle luci che trae [direttamente e personalmente] dall''*AYN*, mentre lo

94. Ancora una lacuna nel testo [p. 119, I. 8] ma il senso resta completo. Il *Mîm* sarebbe allora superiore al Glorioso, questo è intollerabile per la dottrina jâbiriana. Sulla teoria delle lettere «luminose» e delle lettere «tenebrose», cfr. sopra, il nostro § 4.
95. Nessuna scuola arriva a salvaguardare il rango del Glorioso (cioè a distinguere il *Mîm* e a risolvere il suo indizio «letterale»).
96. Vale a dire tra il Glorioso e il *Mîm*, fondato sul fatto che il Glorioso non è come il *Mîm* costretto al compagnonaggio in riguardo all''*Ayn*.
97. Cfr. il nostro § 3.
98. Cioè dell'archetipo della prima ipostasi (seguita, secondo lo schema jâbiriano, dal *Sîn*, poi dal *Mîm*).
99. Allusione all'adozione spirituale che fa del *Sîn* l'uguale degli Imâm, Cfr. i nostri §§ 3 e 6.

sguardo degli umani è troppo debole [120] per percepire la Causa di queste luci – sia essa esaltata e magnificata! A loro volta, queste luci si moltiplicano[100] a partire dalle luci del SÎN, perché è esso che «sostanzia» il MÎM[101] in ragione dell'oscurità constatata in questo. Su questo punto[102] noi professiamo un'opinione che ha il suo fondamento tanto in astronomia che in filosofia e in fisica.

Bisogna intenderla nel modo seguente. Constatando la Tenebra che è allo stato manifesto nel *MÎM*, si formula ciò: gli elementi di Luce contenuti dal *MÎM*, manifesti e moltiplicati, non gli appartengono in virtù della sua essenza propria, poiché da una stessa essenza fisica[103] non si possono emanare due azioni contraddittorie. Si dichiara dunque: «È il *SÎN* che lo *sostanzia* delle sue luci», da che si constata l'esiguità di questi elementi di Tenebre nel *SÎN*[104]. Il fatto è che in effetti la parte di Tenebre che esso contiene è privata di movimento. Essa è dunque occultata in lui fino all'estremo, perché assomiglia, quanto alla forma, a quella delle Luci di rango più alto. Questa forma è in effetti l'*hamza*[105], la produttrice delle *lettere*, quella che è la Fonte

100. L'editore qui reputava il testo dubbio. Senza cambiare nulla, credo tuttavia di scoprirvi un senso di fatto conforme allo schema jâbiriano della Triade (il *Sîn* riceve la luce dall''*Ayn*, e a sua volta la diffonde sul *Mîm* o terza ipostasi).
101. «*Imdâd*», termine tecnico della gnosi ismailita, non significa soltanto «soccorrere», ma anche dotare della «materia divina» (*mâddat ilâhîya*), sostanziare, «sostantivare»; cfr. STROTHMANN, *op. cit.*, p. 55
102. Cioè sul problema enunciato fin dalle prime righe di questo § V.
103. Forse la parola «fisica» (*tabî'iya*) sottointende qui che il *Mîm*, al rango della terza ipostasi, corrisponde all'Anima del Mondo.
104. Cfr. *infra* §§ VIII e IX.
105. Allusione alla rassomiglianza tra l'Alif di prolungamento e l'Alif consonantico (cfr. sopra § 3). Questo, l'*hamza*, è il sim-

[='AYN] originaria, il Primo Esistenziato semplice in ragione della Potenza esistenziatrice, il Nobilissimo ed Eccellente Logos (*Nutq*). Comprendi bene tutto ciò, perché – mi è testimone il mio Maestro – queste sono le fonti della Scienza grazie alla quale ci siamo innalzati al di sopra del livello degli umani e abbiamo raggiunto i nostri signori[106], – che le loro preghiere siano su di noi!

Stando le cose così come te le abbiamo esposte, è perciò che gli adepti del *SÎN* hanno interamente invertito il rango dell''*AYN*, anche tenendo conto dell'eccellenza e del rango che ritorna al *SÎN* in rapporto all''*AYN*[107]. Loro hanno così degradato l''*AYN* in se stessi, e questa non è la minor cosa che hanno commesso, fratello mio! Avremmo molto da dire su questo punto; che ci si voglia riferire a certe opere di questa collezione[108] o ad altre ancora, più appropriate del presente libro a contenere simili sviluppi [121]. Qui ci limitiamo a menzionare ciò che può essere una scala, o almeno uno scalino, verso quelle Conoscenze divine che presenteremo in seguito.

6

Acquisito quanto precede, si può dire che il grande miracolo posto in opera a questo proposito dall''*AYN* consiste nel fatto che la discriminazione di

bolo della prima Intelligenza o Arcangelo primo Emanato, il *Sâbiq*. [Sul significato dell'*alif/hamza* nelle cosmogonie esoteriche islamiche, cfr. P. LORY, «La Science des Lettres en terre d'Islam» in *Cahiers de l'U.S.J.J.*, n. 11, pp. 96 e ss.].

106. Sull'importanza da attribuire a questa attestazione, cfr. *infra* il nostro § 6.

107. Il Sîn è proprio la seconda ipostasi, al di sopra del *Mîm*, ma non conviene metterlo al posto dell''*Ayn*.

108. La collezione dei *Cinquecento Libri* a cui appartiene il Libro del Glorioso (bibliogr. n. 706).

cui ora si tratta[109] si applica volta per volta a lui[110] e a loro[111], senza che si possa far sì che si imponga a lui senza che venga imposta a loro; poiché si produrrebbe un'ambiguità imputabile alla violenza di un capriccio. Tuttavia c'è questo: la discriminazione che si impone a loro per il fatto che l''*AYN* condivide con essi la stessa necessità, questa evidentemente è la ragione d'essere, poiché le Luci dell''*AYN* sono là che brillano, chiare e illuminanti tutte le difficoltà. Ma la discriminazione che incombe in proprio agli adepti del *SÎN*, quella che li distingue dall''*AYN*, non ha ragione di essere, – intendo qui per '*AYN* e per *SÎN* i loro rispettivi adepti, per la ragione che l'errore e la verità in queste dottrine furono il fatto dei Discepoli e degli adepti, sappilo bene, perché non hanno mirato in questo caso a un sapere superiore, ma si sono lasciati ottenebrare. Sembrerebbe che la discriminazione che si impone agli adepti dell'uno come a quelli dell'altro, quella in cui sono associati, fosse più grave, più scioccante e penosa[112], almeno a giudicare dalle apparenze, che la discriminazione per la quale si sono segnalati gli adepti del *SÎN*, per quanto appaia il contrario. In altri termini, il fatto di essere compagni e intimi costituisce apparentemente una discriminazione minore che la moltiplicazione delle lettere di natura tenebrosa e la moltiplicazione delle lettere di natura luminosa. Infatti la moltiplicazione di queste lettere esige una spiegazione di ordine fisico, mentre il fatto di essere un compagno e un

109. Vale a dire tra il Glorioso e il *Mîm*, in virtù del loro indizio «letterale» di luce e di tenebre.
110. Cioè all''*Ayn* archetipico, e al vero sistema 'Aynî che è il sistema jâbiriano.
111. Gli adepti del *Sîn* e gli adepti dell''*Ayn*.
112. Perché questa volta va a gravare sull'equilibrio della loro Natura intima rivelata dalle lettere dei loro nomi.

familiare non esige niente di simile. Ad ogni modo, anche se quest'ultimo caso esigesse una tale spiegazione, l'esigerebbe [122] con urgenza minore di quanto l'esigano le «lettere», perché le cose episodiche (o accidentali) non sono sicuramente di alcun peso in confronto a quelle fisiche.

7

Ma è opportuno spiegare perché sia così. Dirò dunque: la discriminazione capitale ed evidente che si impone ugualmente a tutti, quella che l'*'AYN* ha prodotto nell'intenzione di svelare nei suoi effetti le sue Luci trasmissibili ai suoi adepti, ai suoi discepoli, alle sue Soglie[113], questa discriminazione consiste in quanto segue. Il *MÎM* non contiene che una sola lettera rilevante delle Tenebre, mentre il Glorioso ne contiene due[114]. Quanto al *SÎN*, di cui il Glorioso occuperebbe il rango [secondo gli 'Aynîya[115]], ne contiene solo una che è occultata[116]. Ciò che la discriminazione in questione impone allo sguardo degli adepti dell'*'AYN*, è una spiegazione che spiana la strada. Bisogna mettere in evidenza a loro che il Glorioso non assomiglia al SÎN. Perché [dal momento che secondo la loro dottrina, il Glorioso occupa un rango analogo a quello del *SÎN* ed è inferiore al *MÎM*[117]], essendo ri-

113. «*Bâb*», il grado esoterico più prossimo all'Imâm. A proposito di luci «trasmissibili», notare che la parola «*nass*» si applica normalmente all'investitura imâmica di padre in figlio. L'uso è esteso qui agli adepti e ai discepoli, quindi alla posterità puramente spirituale.
114. Cfr. *infra* il § IX.
115. Jâbir finisce con lo schema degli 'Aynîya (*Mâjid* : *Sâmit* = *Sîn* : *Mîm*). Da non dimenticare che per lui il Glorioso è superiore anche al *Sîn*.
116. Si può scrivere Salman invece di Salmân (cfr. il nostro § 3).
117. Lacuna nel testo. Vi si può supplire con un richiamo alla tesi principale degli 'Aynîya.

cettivo in relazione al *MÎM*, è necessariamente impotente a raggiungere l'essenza del *MÎM*[118], dal momento che così è Ricettivo a riguardo di un Ricettivo[119]. Il primo Ricettivo [il *MÎM*] è qui già impotente a raggiungere il Donatore[120] che per essenza gli dispensa ciò che è la sua essenza. Quanto al secondo Ricettivo[121], anch'esso è necessariamente impotente a raggiungere il Donatore [il *MÎM*] che a sua volta lo dispensa. Se in effetti i due Ricettivi fossero sullo stesso piano, entrambi riceverebbero da uno stesso e unico Donatore, e il secondo Ricettivo non avrebbe più bisogno di un intermediario, essendo la sua ricettività fin da allora uguale a quella del primo Ricettivo[122]. Ma se non avesse bisogno di un intermediario, egli sarebbe direttamente Ricettivo riguardo a quel Donatore che ha per Ricettivo diretto il primo Ricettivo [il *MÎM*] riguardo al quale era ritenuto comportarsi precisamente da secondo Ricettivo. Tutto ciò è assurdo, comprendilo. Ecco perché il Glorioso contiene due lettere di Tenebre [123] mentre se ne trova una sola nel *MÎM* a riguardo del quale il Glorioso è ritenuto Ricettivo e sul quale è reputato modellarsi. Quanto al *SÎN* di cui il Glorioso occuperebbe il rango in rapporto al *MÎM*, non è possibile che essendo stato lungamente nella compagnia e nell'intimità [dell''*AYN* sulla terra], egli si trovi

118. E più ancora a sorpassarlo, come esige la dottrina jâbiriana.
119. Cioè il *Mîm*, seconda ipostasi nello schema degli 'Aynîya.
120. Cioè l''*Ayn*.
121. Cioè il *Sîn*, al rango del quale come terza ipostasi gli 'Aynîya assimilano il Glorioso.
122. Cioè lo schema della Triade sarebbe distrutto. Invece di *'Ayn* → *Mîm* → *Sîn*, si avrebbe *'Ayn* → *Mîm* e contemporaneamente *'Ayn* → *Sîn*.

nello stesso caso del Glorioso[123]. In compenso la lettera tenebrosa che contiene il *SÎN* è mediana, occultata e quiescente[124]; quali che siano il suo stato e la sua posizione nessuna mozione mai [= vocale breve] vi appare; così forma un genere unico, ed è impronunciabile[125]. Comprendi bene, perché si tratta di misteri straordinari e di verità sottili.

8[126]

La discriminazione si trova così messa in luce contro il sentimento degli adepti dell'*'AYN*, senza che si trovino validate altrettanto[127] l'analogia e la tipizzazione istituite dagli adepti del *SÎN*. Infatti, l'*'AYN* è in totalità di natura luminosa, mentre il *MÎM* è di natura tenebrosa solamente nel suo ultimo quarto. In breve dunque, la tesi [dei Sînîya] non potrebbe valere per il Glorioso[128]. Si vuole dire che la tesi [vera] consiste nell'affermare che il Glorioso è superiore al *MÎM*, nel senso che egli raggiunge da sé e per sé

123. È sempre l'esenzione dalla compagnia o la solitudine del Glorioso a essere per Jâbir l'argomento della sua precellenza. Non più di quanto non la distinguano, 'Aynîya e Sînîya non si accorgono che l'indizio «letterale» dei nomi si oppone all'analogia dei rapporti che stabiliscono, e meno ancora sono atti a risolverne il paradosso.
124. Cfr. sopra n. 105.
125. «'*Ojmî*». Tramite la radice (*'jm*) si può afferrare come per allusione all'origine persiana (*ajamî*) di Salmân. Cfr. *Salmân*, p. 46, n. 3.
126. Ho rimandato di qualche riga la chiusura del paragrafo indicato da P. Kraus. Jâbir si dedica adesso ai Sînîya.
127. Il testo (*wa sahha*, p. 123, l. 7) non comporta la negazione. P. Kraus avva giudiziosamente rilevato che il passaggio doveva essere fallace. Si trova due righe più sotto (l. 9, cfr. la nota successiva) un passaggio che conferma che bisogna supplire con la negazione.
128. Se lo schema della Triade degli 'Aynîya non può rendere conto del rango di Glorioso, la proporzione stabilita dai Sînîya (*Mâjid* : *Sâmil* = *'Ayn* : *Sîn*) non ha valore maggiore.

ciò che raggiunge, senza prova di compagnonaggio e senza dovere essere trascinato. Lo stesso vale necessariamente per l'altra opinione[129], vale a dire quando si rapporta il Glorioso al *SÎN*. A questo riguardo non esistono differenze tra le due tesi. Ciò che in realtà fonda la discriminazione, è il fatto del compagnonaggio o della sua assenza. Se è proprio questo che per un'esigenza necessaria fonda la discriminazione, – siccome abbiamo già mostrato che la differenza tra i due ranghi gerarchici consiste nel fatto che il Glorioso sia piazzato a un rango più alto del *MÎM* e del *SÎN*, senza avere dovuto come loro essere il compagno [dell''*AYN*], fatta riserva sul fatto che il *MÎM* rappresenta apparentemente una durata di compagnia più lunga, una intimità e un'affinità più strette che quelle del *SÎN*[130] – non avremo più molto da aggiungere se non poche parole, perché è un soggetto di una difficoltà estrema [124].

9

Queste poche parole, eccole. Il Glorioso deve necessariamente possedere per natura un'affinità [con l''*AYN*] più grande di quella del *SÎN* e quella del *MÎM* riunite; deve possedere una ricettività più perfetta verso l''AYN, a parte il fatto che si è allontanato nello spazio. Se non fosse così, non si darebbe che, nonostante l'allontanamento dalla sua sede, e il poco di intimità e di relazione a lui permesse, potesse raggiungere il rango di coloro a cui fu dato di essere dei compagni e dei familiari. Ma è precisamente per questa ragione che egli deve necessariamente essere superiore. Tuttavia, allorché si professa che il Glorioso è superiore al *MÎM*, conviene

129. Cioè quelle degli 'Aynîya.
130. Considerati l'uno e l'altro nella loro tipizzazione terrestre, Muhammad e Salmân, di fronte ad 'Alî.

rimarcare che lo è a dispetto del numero di parti tenebrose che contiene, e della loro debole proporzione, al contrario, nel MÎM. Io lo dichiaro, la cosa è qui estremamente chiara; è una dottrina perfettamente stabilita tra i ragionamenti degli astronomi e dei fisici, una volta che tu abbia ben compreso ciò di cui si tratta[131].

Il *Dâl* (D) è nel MÎM (MHMd = Muhammad) una lettera tenebrosa, ed esiste come tale ugualmente nel Glorioso (Mjd). Tuttavia il *Dâl* è annoverato tra le lettere dell'Umidità, mentre il *Jîm* è anch'esso una lettera tenebrosa, ma appartenente alle lettere della Secchezza. Quanto all'*Alif* che è contenuto nel Glorioso (*Mâjid*), non c'è da insistere qui, perché ne abbiamo lungamente parlato nel nostro *Libro delle Bilance*[132] e nel nostro *Libro sulle Lettere*[133]. Stando così le cose, sappi dunque che questo *Alif* si origina contemporaeamente sia nella Tenebra, nella morte e nell'assenza di mozione (= di vocale breve), sia nella sua forma visibile e nella grazia del suo slancio[134], nella Luce estrema. Ciò è quanto abbiamo esposto in tutti i nostri «Libri delle proprietà delle lettere»[135]. Sappilo. Quando il *Dâl* si incontra con il *Jîm* che è il suo contrario, necessariamente la sua forza si trova spezzata a causa del contrario che gli è vicino. È un'evidenza che può essere espressa per via dimostrativa a proposito di tutte le cose. Così in materia di astrologia, se per esempio un Malefico si incontra con un altro Malefico di pari grado, ma di natura contraria, è inevitabile

131. Per tutto ciò che segue, cfr. il nostro § 4 sulla Bilancia delle Lettere.
132. Cfr. *Jâbir* I, bibliogr. nn. 303-446.
133. Bibliogr. nn. 954-956.
134. Allusione al semplice tratto verticale che distingue l'*Alif*, tanto consonantico che di prolungamento, cfr. sopra n. 105 e 116.
135. Bibliogr. n. 1004.

che ognuno dei due annulli reciprocamente l'azione dell'altro e gli impedisca di esercitare il male contenuto nella sua natura [125]. Lo stesso vale – mi è testimone il mio Maestro – nell'ordine delle realtà fisiche come nell'ordine delle realtà religiose e divine. Sappi bene questo, renditelo ben chiaro; lo troverai di un'evidenza costante.

Dunque il Glorioso contiene meno tenebre e nocività del *MÎM*, dal momentoche il *Dâl* tenebroso si trova isolato nel *MÎM*, mentre nel Glorioso (Mjd) è contiguo al *Jîm*, ed essendo il *Jîm* il suo contrario e il suo uguale in grado ciascuno dei due annulla l'azione dell'altro – la discriminazione tra il *MÎM* e il Glorioso diventa manifesta. È per ciò che il Glorioso, per innalzarsi al rango del *MÎM* e del *SÎN*, non ha alcun bisogno di compagnonaggio, mentre il *MÎM* e il *SÎN* ne hanno entrambi bisogno, proporzionalmente alla loro ricettività ristretta e al po' di «sostanza» dell''AYN presente in ciascuno di essi. Comprendi bene e misura tutte le cose per analogia con questo; il nostro discorso per te si chiarirà.

10

Arrivati a questo punto nella nostra esposizione sul principio della Scienza dell''AYN e delle lettere, regolandoci sulla categoria alla quale appartiene il presente libro e sul volume che non conviene oltrepassare, noi vi metteremo fine qui. Concluderemo con ciò il LIBRO DEL GLORIOSO in attesa di dargli un seguito quando converrà riparlare di questa scienza. Quanto abbiamo appena detto non è che una introduzione, un modo di aprire la strada a queste Alte Scienze che dovremo esporre nel seguito, e in riguardo alle quali l'uomo comune si mantiene ad una distanza uguale a quella che lo separa dal cielo supremo, o piuttosto, dovrei dire, uguale a quella che si estende tra la sua anima e le

anime sufficientemente ricettive per essere iniziate. Quanto alla sua distanza in rapporto alle anime che sono sapienti e alla anime che suscitano queste ultime all'esistenza, essa è ancora più grande. Perché non c'è una misura comune – mi è testimone il mio Maestro – tra le anime della massa degli uomini e quelle anime: ciò che è illimitato non potrebbe avere delle misure comuni con quanto è imprigionato da limiti. Comprendilo bene, e per quanto ti riguarda, costruisci in conseguenza, se Dio lo permette. Sì, implora l'aiuto di Dio, poiché Egli è quanto ci basta e il nostro miglior difensore.

Qui finisce il LIBRO DEL GLORIOSO

per la grazia di Dio, l'eccellenza del suo soccorso e del suo aiuto. Che la Preghiera e la salute divine siano sul nostro signore Muhammad, la migliore delle creature, così come sulla sua famiglia e sui suoi compagni.

Il Glorioso come archetipo

Alle ultime parole di Jâbir, gravi di sottintesi e di promesse, non si può aggiungere che dei propositi tentando di raccoglierne i suggerimenti. Non si tratta di concludere; allo stato attuale delle ricerche, sarebbe impossibile. E se pure si desse risposta a tutti gli interrogativi che ancora si impongono, non è per niente certo che si potrebbe allora ottenere una soluzione del problema "storico" concernente la *persona* del Glorioso. Perché, così come lo lascia intravedere l'astruso piccolo trattato appena letto, la figura del Glorioso è a colpo sicuro una visione che sfugge al quadro della cronologia, tanto di quella che guarda verso il passato, quanto di ogni cronologia che avesse potuto permettere a tale passato di calcolare in anni la scadenza delle sue speranze. La visione si proietta su un universo che contrassegna lo scopo stesso di queste speranze, e *eo ipso* l'abolizione della cronologia. Poiché è escatologica, la persona del Glorioso ci rinvia al solo e vero problema che si possa tentare non tanto di risolvere, ma di porre: il Glorioso come archetipo. Cosa ne possiamo provvisoriamente dire?

La prospettiva escatologica non è dubbia: si annuncia come l'accesso del Glorioso al suo rango sublime, vale a dire come avvento della Persona che realizza l'archetipo. Alchemicamente, essa è lo sbocciare della forma divina *in novissima die hujus artis in qua est operis complementum*[136]. L'aspetto dell'alchimia come tecnica spirituale non deve mai es-

136. Cfr. il testo di Alphidius, in C. G. Jung, *Psychologie und Alchimie,* cit., pp. 508-509, ed *Eranos-Jahrbuch* 1936, p. 84.

sere perso di vista nella speculazione jâbiriana. Il Glorioso si partorisce da se stesso, per il suo proprio lavoro, il suo sforzo di solitario. È una nascita miracolosa dove il Padre diventa il Figlio, questo tema inesauribile di meditazione nell'alchimia latina. Jaldakî (XIV secolo) grande commentatore jâbiriano, usa il termine di *Karîm*, il cui significato è assai prossimo a *Mâjid*, per designarsi esso stesso come 'Abd al-Karîm, nominando così il Bambino al quale l'opera alchemica dà vita e che è il germe del *Corpus Glorificationis*[137].

Appare tanto più evidente che non si può seguire in questo senso la tendenza escatologica espressa nel *Libro del Glorioso*, che non una riga viene a confermare il senso nel quale d'acchito lo si credeva diretto. Perché informandoci del rango e del carattere della persona del Glorioso, il testo non precisa espressamente in nessun posto se essa è numericamente una o piuttosto una e molte. Non dice da nessuna parte che si tratti dell'Imâm che viene a concludere un Periodo o un Ciclo e compiere la Risurrezione, nel senso gnostico di questa parola. Questo Imâm è sempre designato in arabo come *Qâ'im al-Qiyâma* (in persiano *Khodâvand-e Rastâkhîz*, signore della Resurrezione), o anche come Mahdî. Forse c'è un elemento comune nella rappresentazione (come ce n'è uno tra il senso cronologico dell'escatologia e il suo senso esoterico), ma il fatto che il termine *Mâjid* sia proprio a Jâbir, sembra proprio annunziare una modifica essenziale, una dimensione nuova. Quest'ultima è precisamente l'introduzione di una figura imprevista nello schema della Triade. Se le tre ipostasi possono entrare in un'analogia di rapporti che permette di

137. Cfr. la nostra ricerca sul «Récit d'initiation et l'hermetisme en Iran», *Eranos-Jahrbuch* XVII, 1949 [ripreso ne *L'uomo e il suo Angelo*, Parigi, Fayard, 1983].

situare l'eminenza del Glorioso, questo non si identifica tuttavia con nessuna tra di loro. Ora non avverrebbe così, se egli fosse semplicemente l'ultimo Imâm del Ciclo, la forma di teofania a venire che sarà il «ritorno» dell'Imâm unico ed eterno nella sua essenza, in breve se fosse egli stesso la persona del Salvatore di cui parla il *Libro della Spiegazione*?[138] D'altra parte egli è ben al di sopra del *Nâtiq* (*Mîm*). Certo, è lui stesso un *Nâtiq*, ma non in un senso che farebbe di lui l'Enunciatore di una nuova Legge religiosa (*sharî'a*). Tutta la dialettica jâbiriana è concentrata su questo punto.

Il Glorioso è «allontanato nello spazio», lontana è la sua sede (vedi il § IX). Inoltre, benché egli non sia identico ad alcuno dei termini della Triade, questa situazione rivela tuttavia un'affinità particolare tra lui e il *Sîn*. Ora il *Sîn* si è rivelato (cfr. § 2) come l'archetipo dell'Espatriato, contemporaneamente l'Adottato spirituale e l'Investito del ministero angelico del *ta'wîl*. L'affinità tra lui e il Glorioso deve dunque fissare la nostra attenzione sul *Sîn*, e prima di tutto sull'affermazione enunciata al paragrafo V: «Nel *Sîn* si manifesta ciò che si manifesta presso coloro ai quali è conferito per diritto di discendenza carnale il proprio dell''*Ayn*». Questo privilegio concorda con la caratteristica del Glorioso, pellegrino delle lontananze e, soprattutto, non bisognoso né di maestro, né di compagnonaggio, ma iniziato direttamente all''*Ayn* come frutto del proprio sforzo.

Non sarebbe troppo insistere su questo principio dell'elezione divina per adozione spirituale che ha giocato un ruolo così grande, come ha dimostrato Louis Massignon, nelle sette sorte da Abû al-Khattâb; sette che ripudiano l'idea carnale della predestinazione degli 'Alidi all'Imâmato, che si richiamano a

138. *Kitâb al-Bayân, Jâbir* I, p. LI, cfr. sopra n. 25.

Salmân per rivendicare nel loro Imâm una tipizzazione del *Sîn*[139]. Ugualmente, i Drusi non facevano alcuna difficoltà per ammettere che gli Imâm fatimidi non erano degli 'Alidi nel senso della discendenza carnale, poiché lo erano per essi in un senso ben più eminente, quello che conferiva la dignità di Imâm a Hamza, loro fondatore, iniziato da al-Hâkim.

La fortuna del motivo dello Straniero (*gharîb*) è stata grande nella gnosi come nella mistica islamica. Al sentimento dell'Espatriato si alimenta la dedizione appassionata dello sciitismo alla causa dell'Imâm, come il fervore delle vocazioni sufiche. Gli uni e gli altri hanno coscienza di tutto ciò che tipizza il caso di Salmân, lo Straniero venuto da luoghi lontani, colui che contrassegna con il sigillo di un puro Islâm spirituale la celebre sentenza dell'Imâm Ja'far conservata nell'hadît:

> «L'Islâm è iniziato espatriato e ritornerà espatriato, com'era iniziato; beati, tra i membri della comunità di Muhammad, coloro che espatrieranno»[140].

È questo stesso sentimento che ispira a Sohravardî l'orchestrazione drammatica del suo *Racconto dell'Esilio occidentale*, invitandolo ad assaporarne l'intenzione segreta, a compiere un'*esegesi* che è l'Esodo verso il Sinai spirituale[141].

Senza dubbio vi si percepisce il sentimento stesso che è alla base della Gnosi antica, quello che saluta come lo Straniero l'Inviato del mondo della Luce[142] e più precisamente ancora il sentimento

139. Cfr. *Salmân*, p. 19 e B. LEWIS, *op. cit.*, pp. 44 e ss.
140. Verso l'Imâm della Resurrezione o verso il culto spirituale del sufismo (*Salmân*, p. 42), cosa che per il sufismo sciita si confonde.
141. Cfr. il nostro *Récit d'initiation*... e *sopra* § 2.
142. Cfr. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist* I, Göttingen, 1934, pp. 122-126 (*der fremde Mann*).

degli gnostici Sethiani aventi coscienza di formare «una discendenza radicalmente differente delle generazioni venute da Caino ed Abele», un'aristocrazia divina di spirituali che la scintilla di Luce da loro posseduta rende *stranieri* alla condizione di questo mondo[143]. Ciò che si annuncia a questi Stranieri, tramite loro e per loro, è l'abolizione della Legge che tormenta i corpi, gli spiriti e le anime; la rivelazione della pura Luce dell''*Ayn* tramite il *Sîn*, trasmessa da Adamo o da Seth a Cristo con una successione di personaggi trascendenti, tipizzazione di un'unica figura, quella stessa che tipizza la presenza perpetua di Salmân, da Cristo fino a Muhammad.

Questo carattere fondamentale dello Straniero che la gnosi sciita vedeva tipizzato nel caso di Salmân, Jâbir lo traspone dunque al *Mâjid*: poiché egli stesso si è impegnato nel suo Esodo, poiché non occupa punto il suo rango sublime per un privilegio di discendenza carnale, poiché ha penato e lottato da solo. Trasposizione, non equazione. L'ultimo tratto annuncia in effetti qualche cosa di nuovo, innalzando la condizione del Glorioso al di sopra ancora di quella del *Sîn*: se Salmân fu il Compagno, la solitudine del Glorioso postula una più stretta affinità e ricettività riguardo all''*Ayn*. Oltre a questa adozione spirituale, Jâbir definisce altrove colui che ne è l'oggetto[144] come *Yatîm* (l'Orfano, il Solitario, il senza simili), e gli dà espressamente la qualità di Adottato dell'Imâm. Certo le ragioni che motivano l'ordine della precedenza (se ce n'è una)

143. Cfr. H. C. PUECH, «Fragments retrouvés de l'»Apocalypse d'Allogène»», memoria che restituisce tutta la sua forza al titolo *del Libro degli Stranieri*, libro sacro degli gnostici sethiani (*Mélanges Franz Cumont* I, pp. 948-950). Ci sono dei ricordi precisi del sethianismo in altri documenti della gnosi islamica.
144. Cfr. *Hiérarchie*, p. 88, n. 5.

tra i cinquantacinque gradi della gerarchia religiosa secondo Jâbir[145], costituiscono un problema ancora irrisolto. Lo *Yatîm* è nominato come ventesimo. Non può trattarsi di una distanza nei confronti dell'Imâm o *Sâmit*, poiché le rare spiegazioni che vuole elargire Jâbir pongono lo *Yatîm* come Adottato, in rapporto diretto con l'Imâm, «ed è velato, fuori dalla vista di tutti, salvo che dell'Imâm». Jâbir precisa ancora, se si può dire: «Il Profeta è agente, governante e ordinante; lo *Yatîm* non è né agente, né governante né ordinante. L'Imâm è contemporaneamente Silenzioso e Parlante; lo *Yatîm* non è né Silenzioso né Parlante, né consapevole di ciò che è stato comandato. Il Velo è sotto il comandamento; lo *Yatîm* non è sotto il comandamento»[146]. Queste allusioni oscure non semplificano il problema. Almeno si può dire che nella misura in cui c'è convergenza tra i tratti caratterizzanti il Glorioso e l'Orfano o Solitario, si tratta sempre, nella figura del *Mâjid-Yatîm*, dello Straniero, dell'Espatriato che la sentenza dell'Imâm Ja'far proclama beato, vale a dire del nuovo e imprevedibile elemento che crea una *dimensione nuova* propria alla visione jâbiriana.

Ed è con l'instaurazione di questa nuova dimensione che si può intravedere nel Glorioso una figura archetipica, più che una personalità episodica, un'esemplificazione limitata a un momento dato del tempo e numericamente una, quali le tre figure storiche di 'Alî, Salmân e Muhammad, che esemplificano rispettivamente l''*Ayn*, il *Sîn* e il *Mîm*. Dove è

145. Kraus ha debitamente motivato il loro numero mostrando la loro corrispondenza con il numero delle Sfere. Ma resta il problema della distribuzione del loro ordine interno. Oppure bisognerebbe fare intervenire il problema della pluralità dei Primi Motori nella fisica aristotelica?
146. Cfr. *Textes*, pp. 492-493.

la nuova dimensione? Così come il suo carattere di Espatriato conferisce alla figura del Glorioso un'affinità con il *Sîn*, al di sopra del quale innalza ancora il privilegio del suo sforzo solitario, ugualmente il ministero «angelico» del *ta'wil*, rivelato in Salmân come esemplificazione del *Sîn*, arriva a trovarsi esemplificato nel Glorioso, ma questa volta come facente riferimento al *ta'wil shakhsî*, all'*esegesi* personale (intimamente legata al pensiero dell'*Esodo* che definisce il suo primo carattere). Questa *esegesi*, questa ermeneutica, è un Evento che senza dubbio è esemplificato nel caso di Muhammad iniziato da Salmân (cosa che giustifica le analogie dei rapporti stabiliti tra le scuole 'Aynîya e Sînîya), ma è ogni volta qualche cosa *di più*, un Evento nuovo. O, come si tentava precedentemente di dire (§ 2), è la promozione dell'Evento, promosso come tale perché esemplifica un archetipo, senza nulla perdere della sua *novità*, della sua imprevedibilità, della sua *stranezza*: l'irruzione dello Straniero, che viene da lontano, nella Triade delle tipizzazioni islamiche

Precisamente qui, crediamo, si offre la possibilità di situare il Glorioso come archetipo. Già (§ 4 *in fine*) l'abbiamo visto profilarsi come «Quarto» inglobante nel suo mesocosmo i rapporti interni delle ipostasi della Triade in rapporto alle quali le diverse scuole tentavano di situarlo. L'apparizione dello Straniero è la nuova dimensione che spiega la Triade con una Quaternità, e il fattore di questa spiegazione sarebbe l'esegesi personale dei casi esemplari, l'ermeneutica come processo di individuazione che fa nascere la totalità dell'essere umano. I simboli del Tre e del Quattro sono stati studiati profondamente da C. G. Jung[147]. Ci si limita

147. Cfr. *Symbolik des Geistes*, pp. 399 e ss. [*La simbolica dello spirito: studi sulla fenomenologia psichica*, Torino, Einaudi, 1975].

qui all'indicazione fugace di un possibile punto di attacco per il problema che ci pone il *Libro del Glorioso*. Non si tratta per niente di confondere l'aspetto proprio della Triade jâbiriana con i dati dogmatici della Trinità cristiana; le differenze sono di un'evidenza immediata[148]. Ma ciò che, sembra, potrebbe essere qui compreso, è che la Triade *'Ayn-Sîn-Mîm* resterebbe, anch'essa, una grandezza rinchiusa in se medesima, legata a due dimensioni dalla presenza di un solo *méson*, un oggetto distante e inefficace di speculazione pura. Affinché essa si spieghi, diventi vicina ed agente, occorre l'intervento di un quarto termine, di modo che per un doppio *méson* (Sâmit + *Glorioso* + *Sîn* + *Mîm*) nasca un mesocosmo a tre dimensioni, per così dire. Affinché *si ripeta* il ministero «angelico» del *Sîn* rispetto al *Mîm*, l'archetipo *Sîn* sviluppa l'archetipo del Glorioso. Affinché *tutti* gli Espatriati sulla via del loro Esodo compiano la loro *esegesi*, affinché in tutte le vie di ascensione del *ta'wil*, questi «beati» raggiungano «il grado di Salmân», occorre che tra i tre archetipi intervenga un Quarto in cui si realizzi, come in una unitotalità, la verità dei loro rapporti.

A questa condizione si potrebbe forse concepire il problema delle relazioni tra i molteplici gradi della gerarchia e la Triade, problema che resta posto, che non si può evitare, ma di cui nessun testo ci fornirà una soluzione pronta. Su questa strada

148. È dal lato della Gnosi che occorre trovare le affinità. È così, per esempio, che rovesciando l'ordine della Triade degli 'Aynîya per ottenere lo schema *'Ayn-Sîn-Mîm*, Jâbir pone il *Sîn* (= Arcangelo Gabriele = Demiurgo) a un rango che corrisponderebbe al «Secondo Dio», mentre il *Mîm* rappresenterebbe il mondo della Natura, secondo una schema che richiama quello di Numenio (il Padre, il Creatore, la Creazione); Cfr. H. C. PUECH, «Numenius d'Apamée et les théologies orientales au II^{e} siècle», in *Mélanges Bidez*, II p. 756.

sarebbe da presentire tutta la portata del nome di «Angeli» assegnato ai molti e vari dignitari esoterici. Se il *Sîn* è l'archetipo di un'azione divina modalizzata al fondo delle anime come loro elevazione allo stato luminoso «angelico», è nell'archetipo del Glorioso che tale elevazione culminerà.

La nozione cristiana dello Spirito Santo non si confonde con quella che appare nei testi della nostra gnosi, sciita o ishrâqî. Se è giusto osservare che la Terza Persona della Trinità cristiana non possiede una definizione «personale», e a differenza tra il Padre e il Figlio «*non habet nomen proprium*»[149], l'identificazione coranica dello Spirito Santo e dell'Arcangelo Gabriele gli conferisce almeno un nome proprio per tutti i nostri Gnostici. Invece, è del Mâjid che è vero dire «*non habet nomen proprium*», o piuttosto non gli s'impone ancora il nome di alcuna esemplificazione «storica» come 'Alî, Salmân e Muhammad. Tuttavia, non è possibile rappresentare concretamente l'esemplificazione alla quale si rapporterebbe e così sostituirla alla relazione archetipica «*Sâmit* : *Mâjid*», una relazione esemplare, come quella del *Sîn* o del *Mîm* che si esemplificano in Salmân, l'«angelo» di Muhammad? Da questa domanda dipende una visione concreta dello spiegamento della Triade in Quaternità; e ne dipende anche il senso da dare a quest'altra domanda: il Glorioso definisce una figura numericamente una oppure una in molti?

Ora, io non credo che questa domanda possa essere fatta senza mettere in causa la persona che è ritenuta essere l'autore del Corpus jâbiriano, cioè Jâbir stesso. Fu già un soggetto frequente di colloqui tra Paul Kraus e me: in fine dei conti, poiché il Glorioso non si confonde con l'Imâm Mahdî, non sarà forse Jâbir stesso? Ma propendendo per l'af-

149. Cfr. *Symbolik des Geistes*, cit., p. 425.

fermazione, ci rappresentiamo la cosa soprattutto come una rivendicazione segreta di Jâbir, un'aspirazione al ruolo storico e politico riservato all'Imâm atteso da tutte le ideologie qarmate o apparentate. Oggi vorrei dire qualche cosa d'altro, in connessione con lo sforzo tentato qui per cogliere nella realtà del *Mâjid* non un'individualità unica, ma l'archetipo proposto a coloro che affronteranno il pesante sforzo personale che l'esodo salmâniano ha per principio e condizione. Qui, non si può che rivelare di nuovo un certo numero di indizi enigmatici e sconcertanti, di cui a causa dello stato dei testi non si può ancora apprezzare l'intero disegno.

C'è questo: il *Libro del Glorioso* (§ 1) ha iniziato con questa allusione all'indirizzo del suo lettore: se tu conoscessi le ragioni dell'ordinamento dei libri del *Corpus* (dunque le intenzioni segrete dell'Imâm, quindi se tu possedessi l'iniziazione piena capace di ricostituire il sapere disperso in questi libri), tu saresti *come Jâbir stesso*. Non si tratta di innocue formule letterarie. Nel *Libro delle Proprietà*, l'Imam Ja'far dichiara:

> «O Jâbir, se non sapessi che nessuno accederà a questa scienza senza meritarla, e se non fossi convinto che *quest'uomo sarà simile a te*, ti ordinerei di fare sparire questo libro dal mondo. Ti rendi conto di cosa vi hai divulgato alle genti?»[150].

L'Imam fa qui allusione al *Libro del Risultato*[151], nel quale si constata precisamente un altro indizio molto strano. Jâbir parla dei suoi sforzi per scoprire la lingua himyaritica, senza che questo simboli-

150. Cit. in *Jâbir* I, p. XXVI.
151. *Kitâb al Hâsil* (bibliogr. n. 323) che contiene il compendio di tutta la scienza delle Bilance.

smo sud-arabico sia esplicitato[152], non più del simbolismo dell'età di quattrocentosessantatre anni riconosciuti allo shaykh che gliela insegnò, e di cui è evidente che si tratta di ben altro che di un «qualcuno» dall'inverosimile longevità. Ciò, in effetti, Jâbir stesso lo suggerisce quando dichiara:

> «Leggendo il *Libro Della Morfologia* tu conoscerai la preminenza di questo shaykh così come la *tua propria preminenza*, o lettore: Dio sa che *tu sei lui*»[153].

Non si è qui sulle tracce di un mistero psichico capitale, di cui l'autore non può o non vuole trasmettere più chiaramente la coscienza che ha raggiunto? Questa impressione è ulteriormente rafforzata in modo decisivo per lo strano dialogo che il *Libro del Passaggio dalla Potenza all'Atto* istituisce tra l'Islâm e Jâbir:

> «Io mi prosternai davanti a lui (l'Imâm). Allora egli disse: se la tua prosternazione era rivolta a me stesso, tu sarai, o buona sorte, uno dei beati. Già i tuoi primi avi si sono prosternati davanti a me. Ma prosternandoti davanti a me, o Jâbir, *tu ti prosterni in verità davanti a te stesso*. In nome di Dio, tu sei ben al di sopra [del prosternarti davanti a chiunque altro che te]! Ma io, io mi prosternai ancora. Allora disse: o Jâbir, in nome di Dio, tu non hai bisogno di tutto questo. Io dissi: hai ragione, mio signore. Egli disse: *io so ciò che tu vuoi e tu sai ciò che voglio io; sii lo scopo dei tuoi desideri*»[154].

È nella misura stessa di questa confessione della reciproca conoscenza del segreto, che si trovano

152. Si può comunque comparare con l'immagine mitica dello «Yemen» in Sohravardî e altri.
153. Cit. in *Jâbir* I, XXXVII, n. 6.
154. Cit. *ibid.* p. XXXVI, n. 6 *in fine.*

identificati l'uno con l'altro i due esseri che lo condividono. Ma la prerogativa di questa conoscenza reciproca non corrisponde precisamente ai connotati del Glorioso e al rango sublime che gli è assegnato? Ecco dunque che la figura stessa del Glorioso si sostituisce in trasparenza a quella di Jâbir. Ma allora, se è al Glorioso che l'Imâm dichiara: «Prosternandoti davanti a me, è davanti a te stesso che ti prosterni», la figura del Glorioso non viene ugualmente a sostituirsi in trasparenza a quella dell'Imâm, in ragione di questa *communicatio idiomatum*? Si era tentati di stabilire un'analogia di rapporti tale che «Imam (*Sâmit*) : *Mâjid* = *Sîn* : *Mîm*». Non si dovrebbe adesso avere qualche cosa del tipo «*Mâjid* : Jâbir = *Sîn* : *Mîm*»? Perciò è questa totalità che forma ogni coppia di archetipi, o più esattamente il primo dei due, che diventa in definitiva il grande e solo problema.

L'impressione che se ne ha è quella di una metamorfosi del personaggio di Jâbir stesso, innalzantesi a sua volta ad una grandezza archetipica. Si identifica al Glorioso, come l'Adepto che proietta il mistero imâmico nell'Operazione alchemica, e che identifica l'Imâm con l'Elisir. Se ne «distanzia» nella stessa misura in cui si proietta sulla figura dell'eroe Solitario che conduce l'esodo al suo trionfo, all'avvento del «mondo intermedio» o mesocosmo, dopo avere guidato l'anima tra i due poli dell'Innominato, del Molto-lontano che tuttavia per sempre essa attende, e dell'Enunciato che l'asservisce da quando essa l'ha enunciato e per il cui «ritorno» essa si strugge. La strada dell'Esodo è segnata dai libri del *Corpus*. Chiunque arrivi al termine, costui sarà uguale a Jâbir, cioè infine tale e quale il Glorioso. Quindi appare evidente che Jâbir non è il povero e faticoso autore dall'espressione contorta, quasi spaventato di se stesso, l'oscuro di

cui la critica storica non può nemmeno garantire l'identità. L'accordo è facile su questo punto, poiché se al punto di partenza (il *Libro della Misericordia*) c'era la personalità del Jâbir storico, Jâbir è anche molto più di questo. Egli è il soggetto e l'eroe dei *Cinquanta*, dei *Settanta*, dei *Centododici*, dei *Cinquecento Libri*, colui che ne compie il disegno: tramutare quanto essi nominano trasmutandosi egli stesso, ministro della mediazione del *tâ'wil*.

Se questa mediazione è tipizzata in Salmân, la ripetizione si compie non già producendo una semplice reiterazione del *Sîn*, ma come esemplificazione che innova ogni volta l'archetipo del Glorioso. La differenza dall'uno all'altro su cui tanto ha insistito il *Libro del Glorioso*, trova così il suo senso e la sua giustificazione. Il Glorioso non è dunque *una* individualità storica, passata o a venire; è l'archetipo esemplificabile in una pluralità di adepti, così come ci furono e ci saranno dei «Jâbir» per esemplificare l'Evento. Dal significato archetipico del Glorioso e dalla sua identificazione esemplare con Jâbir, viene conferito un senso nuovo alla tesi critica che non vuole vedere in Jâbir che un «mito» o una «leggenda». Potrebbero esserci stati un collegio o una successione di redattori numerosi quanto si vuole; l'elenco potrebbe non essersi ancora chiuso. Ognuno doveva riprendere, e avrebbe ancora da riprendere, autenticamente sotto il nome di Jâbir, le *gesta* dell'Archetipo.

Jâbir e il Glorioso si raddoppiano e si unificano dunque per formare il *totus homo*, la cui sintesi risulta dall'integrazione crescente del Sé. Il rapporto tra il *Mâjid* e Jâbir sviluppa delle esemplificazioni conosciute altrove come *Anima caelestis*, come l'Angelo, come il *daimon* di pura luce manifestato a Plotino nel tempio di Iside. Sotto queste specie, il Glorioso ci riconduce all'idea dell'Anthropos co-

me rappresentazione dell'essere umano nella sua totalità[155].

I cinquantacinque gradi della gerarchia spirituale jâbiriana rappresentati come «Angeli» sono altrettante Vie di penetrazione attraverso le quali passa l'adepto che ascende verso il Silenzioso, il mondo del Mistero (*ghayb*). Liberare l'anima è isolarla progressivamente delle Nature che il suo Desiderio incorpora a lei. La scienza della Bilancia deve praticarsi come un'iniziazione graduale, e reciprocamente. Anche nella teoria ismailita, i dieci gradi della gerarchia corrispondono sulla terra alla gerarchia celeste che forma altrettante Sfere crescenti e concentriche, ogni grado essendo il Cielo di quello che lo segue. L'adepto compie un pellegrinaggio di cielo in cielo, di angelo in angelo. Al Glorioso, che esemplifica lo sforzo di colui che raggiunge le plaghe estreme del Silenzio divino, spetta di essere l'archetipo stesso dell'Angelo, che guida e si guida attraverso tutti i gradi degli angeli: quello che raccoglierà tutte le trasmutazioni compiute, e il cui viso modellato da tutte queste bellezze, presenterà il suo proprio viso a colui che lo cercò.

Teheran
Dicembre 1949

155. Così come lo svelava già l'affinità di Salmân con l'Uomo primordiale della cosmogonia e della soteriologia manichea (Ohrmîzd, Khormuzta), cfr. sopra n. 56.

I numeri in corsivo rimandano alle note.

INDICE